داريوش شايغان

ما الثورة الدينية

الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة







ما الثورة الدينية؟

الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة

المؤسسة العربية للتحديث الفكري

تهدف المؤسسة إلى الإسهام في تطوير فكر وثقافة عربيين، تقدميين وإنسانيين. وتسعى إلى توسيع الفضاء الفكري وتنشيط الإبداع الثقافي من خلال الانفتاح على أخصب منجزات الحداثة ومساراتها ومكتسباتها المتوالية في العالم. فمن أُولى المهام اليوم وأعجلها وضع حد لمظاهر النكوص الملحوظ في المجتمعات العربية في العقود الأخيرة، وتقليص هوة الفوات التاريخي التي لا تزال تفصل واقع المجتمعات العربية عن واقع المجتمعات الأكثر تجاوباً مع فتوحات الحداثة.

وسيكون من بين مهامها:

١ ـ تشجيع البحث في الجامعات والمعاهد والمؤسسات الثقافية في ميادين علوم الإنسان والمجتمع.

٢ ـ نشر البحوث والدراسات والترجمات من العربية وإليها بما يخدم أهداف المؤسسة.

٣ ـ إيلاء أهمية خاصة لنشر الموسوعات تأليفاً وترجمةً.

٤ ـ إصدار دورية أو أكثر تُعنى بشؤون البحث في كافة الميادين الفكرية المتصلة بأهداف المؤسسة.

٥ ـ الدراسة النقدية لسياسة التربية والتعليم ومناقشة الأنظمة التعليمية في الدول العربية.

٦ ـ إنشاء مواقع إعلامية باستخدام وسائل الاتصال المتقدمة.

تصميم الغلاف: وليد فتوني

داريوش شايغان

ما الثورة الدينية؟

الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة

ترجمة وتقديم

د. محمد الرحموني

مراجعة

د. مروان الداية





الطبعة الأولى ٢٠٠٤

ISBN 1 85516 472 8

دار الساقي
بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ ـ ٢٠٣٣
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)
e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb

DAR AL SAQI
London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH
Tel: 020-7-221 9347, Fax: 020-7-229 7492

المؤسسة العربية للتحديث الفكري
جنيف

LA FONDATION ARABE POUR LA PENSÉE MODERNE
GENÈVE

المحتويات

مقدمة المترجم

قام المشروع العربي - الإسلامي على امتداد أكثر من قرن إلى الوراء، في ما عرف بعصر النهضة، على أساس الإجابة عن سؤال حضاري تمحور حول التحدي الغربي: ما حقيقته؟ وكيف نردّ عليه؟ وكيف نحقق النهضة؟ وانتهت «النهضة» وجاءت «الثورة»، وكبر التحدي الغربي وازداد، وظل السؤال يراوح مكانه، بل حلّ الحديث عن السقوط وأسبابه محلّ الحديث عن النهضة وسبلها. وفكرة «ما الثورة الدينية» (العنوان الأصلي للكتاب)، محاولة تندرج ضمن هذه الإشكالية الحضارية؛ إلا أن داريوش شايغان يلج الموضوع من زاوية ورؤية جديدتين تعتمدان بالخصوص على:

أ - توسيع إطار الأنا «الحضارية»، فلم تعد هذه الأنا مقتصرة على العرب والمسلمين، بل اتسعت ورحبت لتشمل كافة الحضارات التقلْيدية، أو ما سمّاه شايغان «التجمع الروحي الواحد». ذلك أن هذه الحضارات (الإسلامية والهندية والصينية) تتميز، على الرغم مما بينها من اختلافات، بتجانس بنيوي في تجربتها الميتافيزيقية. وقد أبان شايغان عن هذا التجانس اعتماداً على منهج مقارن يرتكز على ما يُعرف في مجال الفلسفة المقارنة بـ«المماثلات التناسبية» les analogies de rapport.

ب - اعتماد رؤية حضارية شاملة للكوكبتين الثقافيتين، الشرقية

والغربية، لأن الحضارة «كلّ ممفصل لا يحتمل أي فرز، فالأجزاء لا تتحرك بمعزل عن الكل، وهذا الكل له منطقه الخاص وقانونه ومقولاته الخاصة». وتكمن أهمية هذه الرؤية الشاملة في قدرة المؤلف على تجاوز النزعة التجزيئية الغالبة على الدراسات الحضارية الراهنة، والتي تعزل الظواهر بعضها عن بعض وتدرسها كلاً على حدة. ويتطلب كتاب بمثل هذه الشمولية جهازاً معرفياً ومنهجياً ولغوياً ضخماً. ولعل هذا ما يفسر الكم الهائل من المعارف الفلسفية والدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية التي يزخر بها الكتاب، إضافة إلى استيعاب كاتبه للعلوم القديمة والحديثة وإلمامه بها: التصوف (الإسلامي والهندي)؛ علم النفس (بكل فروعه تقريباً)؛ الأنثروبولوجيا؛ تاريخ الأديان... إلخ، إضافة إلى معرفته بلغات كثيرة: الفرنسية؛ الألمانية؛ الإنكليزية؛ وطبعاً الفارسية.

ج - الاعتماد المكثف على النصوص، ممّا أضفى على تحاليله قيمة علمية لا تُنكَر. فالنصوص هي وحدها، كما يقول محمد عابد الجابري، التي تكبح جماح الرغبة وتضع حداً للاستهتار في الكتابة.

* * *

يمكننا إعادة تقسيم الكتاب، المكوّن من مقدمة وستة فصول، إلى ثلاثة أقسام كبرى:

أ - يشمل القسم الأول الأبوابَ الثلاثة الأولى، وقد اعتبرها المؤلف «مجرد استطراد» لتسهيل مهمة القارئ حتى يفهم جيداً معنى الثورة الدينية في أفق الحضارات التقليدية. ولا يثير فينا هذا الاستطراد - ونقول ذلك استطراداً - أيّ عجب، اللهمّ إلا إذا كنا لم نقرأ بعد «**رسالة الغفران**».

ومحتوى هذا القسم الأول «تذكير» بالبنى الكبرى للفكر التقليدي،

(*) كل الجمل والفقرات بخط مائل مأخوذة من الكتاب.

وكيف انهارت مع انبثاق العصر العلمي التقني في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، الذي أحدث تغييراً مذهلاً في وعي الإنسان بذاته وبمركزه في العالم، بحيث رأى فيه المؤلف ثاني تحول ثقافي للبشرية (حدث التحول الأول ما بين القرنين السابع والخامس قبل الميلاد). وقد نقل هذا التحول الإنسانية «من الرؤية التأملية إلى الفكر التقني، ومن الأشكال الجوهرية إلى مفاهيم التقنية الرياضية، ومن الجواهر الروحية إلى الدوافع الغريزية البدائية، ومن الأُخروية إلى التاريخانية». ولم يعد للإنسان، تبعاً لذلك، موضع مركزي وثابت في العالم لأن العالم لم يعد هو نفسه شيئاً ثابتاً... ولم يعد ينتسب إلى الأنبياء والآلهة، بل أضحت شجرة نسبه تعود إلى القِرَدة. ولم يعد سيّد نفسه، بل هو متربع فوق بركان من القوى اللاواعية واللاعقلية. لقد «انهارت (باختصار) رؤية العالم التراتبية وقوسا النزول والصعود والبنية الثلاثية وعلم اللاهوت السالب والصور الظاهرانية للخيال، بحيث حلّ التطور ذو البعد الواحد محل الصعود الدوري التزامني، وحلت أزمنة وفضاءات الامتداد الهندسي المتجانسة محل الأزمنة والفضاءات الروحية المتفردة، وحلت السببية الفيزيائية محل تطابق الرموز التزامني، وحلت ثنائية الجسد والروح محل بنية الفكر الثلاثية، وحلّت أخيراً الكناية محل الرمز».

ب - يشمل القسم الثاني البابين الرابع والخامس، ويتركز حول الوضعية الراهنة للحضارات التقليدية.

فهذه الحضارات تعيش مأزقاً حقيقياً متأتياً من كونها فقدت بناها الفكرية الكبرى، أو بالتدقيق فقدت هذه البنى مبرراتِ وجودها بفعل الهجمة الحداثية الغربية، ومن كونها لم تشارك في صنع هذه الحداثة، أو في الحقيقة - كما يرى شايغان - لم يسمح لها الغرب بذلك. فعلى خلاف التحول الإنساني الأول الذي حدث في حواضر العالم الكبرى آنذاك (اليونان والهند والصين)، فقد اكتفى التحول الثاني بالمجال الجغرافي الغربي. ولـمّا كانت هذه الحضارات ترغب في الفعل في التاريخ، فقد حاولت جاهدة الانخراط في

هذا التاريخ، ولكن من دون القيام بأي مجهود نقدي إزاء بناها الفكرية الموروثة، بل غايةُ ما فعلته مماثلةُ مفاهيمها بالمفاهيم الغربية، فتصبح بذلك (على سبيل المثال) الصلاة رياضة، والوضوء صحة، والشورى ديموقراطية... إلخ، ويسمّي شايغان هذه العملية «أدلجةَ المأثور» l'idéologisation de la tradition.

والنتيجة المباشرة لهذه العملية، أن ما تُنتجه هذه الحضارات من فكر هو فكر بلا موضوع، وما تُنتجه من فن هو فن بلا محل، وما تأتيه من سلوك هو سلوك عبثي. أما طبقتها المثقفة فلا هي سليلة «حكماء الشرق»، ولا سليلة «مثقفي الغرب». وتكون النتيجة النهائية أن: «يسقط الدين في أحبولة مكر العقل، فيتغرّب وفي نيته مواجهة الغرب، ويتعلمن وفي عزمه رَوْحنة العالم، ويتورط في التاريخ وفي مشروعه إنكار التاريخ وتجاوزه».

ج- يقترح شايغان للخروج من هذا المأزق التاريخي في الباب السادس، وهو مادة القسم الثالث حسب تقسيمنا، مخرجاً يتلخص في نقطتين اثنتين:

أُولاهما فصل السياقين الثقافيين، الغربي والشرقي، عن بعضهما البعض، وذلك بأن نعي أن الدين ليس هو الأيديولوجيا، وأن قوانين التاريخ تخضع لمعايير غير معايير العودة العمودية إلى الوجود.

وثانيتهما القيام برحلة متبادلة. وبما أن الغربيين أدّوا هذه الرحلة في شخص هنري كوربان «الذي أعاد رسم المسافة من هيدغر إلى السهروردي (كان أول من ترجم هيدغر إلى الفرنسية، والتلميذ الروحي الغربي الأول للسهروردي)، فعلى الشرقيين أن يردّوا الرحلة في الاتجاه المعاكس.

* * *

داريوش شايغان مفكر إيراني، وُلد سنة ١٩٣٥، وتتلمذ على المستشرق الكبير هنري كوربان. درس في إيران وإنكلترا وسويسرا وفرنسا، وحصل

على دكتوراه الدولة في باريس سنة ١٩٦٨، عن بحثه «الهندوسية والصوفية»، وشغل بعد ذلك كرسي أستاذ في الفلسفة المقارنة بجامعة طهران، ثم عُيّن سنة ١٩٧٧ مديراً للمركز الإيراني للدراسات الحضارية حتى سنة ١٩٧٩، تاريخ انتصار الثورة الإيرانية. غادر بعدها إلى باريس حيث عُيّن مديراً لمعهد الدراسات الإسماعيلية حتى سنة ١٩٨٨.

كتب شايغان باللغتين الفارسية والفرنسية. ومن أهم مؤلفاته المنشورة بالفارسية والفرنسية (حسب تاريخ نشرها):

Religions et philosophies en Inde (1967);
Idoles mentales et mémoire originelle (1976);
l'Asie face à l'occident (1977);
Hindouisme et Soufisme (1979);
Qu'est-ce qu'une révolution religieuse (1982);
le Regard mutilé (1989);
Henry Corbin: la topographie spirituelle de l'islam iranien (1990);
les Illusions de l'identité (1992).

وأدّى عدم معرفتنا باللغة الفارسية إلى عدم الاطلاع على مؤلفاته الثلاثة الأولى، إلا أننا نرجح أن بقية مؤلفاته كافية كي نلمّ بفكره ومشاغله.

ويكرّر شايغان في جميع ما نشره بعد سنة ١٩٨٢، أي بعد صدور **ما الثورة الدينية؟** - ربما بالمعنى الإيجابي - فكرته الجوهرية التي يمكن تلخيصها في أن: العالمين - الغرب والشرق - يعيشان مأزقاً حقيقياً. فالفكر في الغرب كفّ عن أن يكون فكراً فلسفياً، كما كفّ الفكر في الشرق عن أن يكون فكراً دينياً. لذلك، فإن النمط الفكري الوحيد القادر حالياً على فرض نفسه هو «نمط جديد من الفكر لن يكون فلسفياً بأتمّ معنى الكلمة، ولن يكون دينياً. إنه شيء ما بين الاثنين، يأخذ من الدين طاقته الوجدانية، ومن الفلسفة مظهرها المعقول والاستدلالي. وهذا النمط الهجين هو الأيديولوجيا». فالأيديولوجيا، إذاً، بما هي وعي زائف، وبما هي نزوع إلى المماثلة والمطابقة، وبما هي خطاب بياني، وبما هي بنية ثنوية اختزالية، أي

باختصار: بما هي شر محض، هي الفكرة التي استبدّت بشايغان. وبما أنه يكتب انطلاقاً من انتمائه الحضاري والثقافي، فقد ركّز تحاليله على هذا التجمع الروحي الواحد الذي أضاف إليه الحضارة الإفريقية، فهي تعاني بدورها من أفيون الأدلجة،(١) ممثلةً بالخصوص في ظاهرة «الإسلام الثوري» أو الإسلام المناضل.(٢)

وكانت هذه المقولة التحليلية (الأيديولوجيا)، أيضاً، الأداة التي قيّم بها شايغان شعراءَ إيران قديماً وحديثاً. ففي مقاله عن «حافظ الشيرازي»(٣) كما في مقاله عن «سهراب سبهري» (شاعر إيراني معاصر)، كان الفيصلُ في الحكم على شاعرية الشاعر، مدى غياب الأيديولوجيا أو حضورها، ويرى أن النص الشعري الجيّد هو الذي لا تفوح منه رائحة الأيديولوجيا.(٤)

ونخلص هنا إلى أن داريوش شايغان كتب في الحقيقة نصاً واحداً بعناوين مختلفة. وهذا النص هو الذي نضعه بين يدي القارئ العربي.

* * *

وعلى الرغم من أننا ندرك منذ البداية صعوبة ترجمة نص فلسفي، فقد فاق ما واجهنا من صعوبات «ميدانية» كل التقديرات. فالنص يعجّ عجاً بالمصطلحات، وبلغات عديدة. كما أن للمؤلف موضع قدم في معارف شتى (التصوف الإسلامي والهندي؛ علم النفس بكل فروعه؛ الأنثروبولوجيا؛

---

(١) Le Regard mutilé *(schizophrénie culturelle: pays traditionnels face à la mondernité)*, Albin Michel, Paris 1989, p. 189.

(٢) La triple appartenance in 'Monde arabe, monde musulman, les territoires de l'appartenance', *Dossier spécial*: Qantara (Paris), no. 17, Oct. Nov. Dec. 1995, p. 40.

(٣) La topographie visionnaire de HAFEZ de SHIRAZ in: *les illusions de l'identité*; pp. 61-93.

(٤) Sohrab sepehri; les pas de l'eau. Traduit du persan et présenté par D. Shaegan. éd. la différence, 1991, p. 8.

التاريخ؛ الشعر؛ الرسم... إلخ). وقد جاب التاريخ والجغرافيا طُولاً وعرضاً، من بارمنيدس إلى هيدغر، ومن زرادشت إلى علي شريعتي، ومن فجر الفكر الهندي إلى الهند الحديثة... إلخ. أما اللغة فقد بلغت من الصنعة والإتقان درجة عسرت ترجمتها؛ فالمؤلف لا يقدم مجرد معارف وآراء ومواقف، إنما يكتب «تاريخ وعيه البائس»؛ هذا التاريخ الذي لا يمكن أن يصفه إلاّ الذين عاشوه من الداخل كنقطة تصادم بين مستويين من الحضور في العالم.

وخاصية هذه الصعوبات والعقبات التي واجهتنا أنها مختلفة من باب إلى آخر. وجاءت الصعوبات من جهتين: في البابين الأول والثاني المخصصين لـ«التذكير» بالبنى الكبرى للفكر التقليدي:

أ - عدم إلمامنا العميق بالتصوف الإسلامي (اكتشفنا فجأة أن منتهى ما نعرفه عن التصوف إنما يتعلق بتاريخ التصوف ومصادره وأعلامه)، وجهلنا التام بالتصوف الهندي.

ب - كون المؤلف قد أنجز في أواخر الستينيات أطروحة دكتوراه الدولة عن العلاقة بين الهندوسية والصوفية، وهذا ما حدا به إلى أن يجعل من هذين البابين مجرد ملخص لهذه الأطروْحة، ولكنه ملخص مكثف للغاية، ولا يمكن القارئ غير المطلع على الأطروحة فهمه، فما بالك بالترجمة. وقد عكفنا، لتجاوز هذه العقبة، على دراسة كل من التصوف الإسلامي والهندي، كما قرأنا - بكثير من المتعة - أطروحة شايغان عن الهندوسية والصوفية. وسوف يلاحظ القارئ بسبب ذلك أن تعليقاتنا في هذين البابين كثيرة.

وجاءت الصعوبة في الباب الثالث المخصص للفكر الغربي الحديث (العصر العلمي التقني)، من بعض المصطلحات الرياضية والفيزيائية، وقد وجدنا في كتاب د. حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، خير معين على تجاوز هذا الباب «بسلام».

وانحصرت الصعوبات في بقية الأبواب في ترجمة المصطلحات. واصطدمنا، في هذه الأبواب، بـ«الطبقات اللغوية النبيلة» - بعبارة جاك ماريتان -، ففي كل لغة طبقةٌ من الألفاظ والصيغ والتراكيب النبيلة تصعب ترجمتها لأنها تكاد تكون خاصة بتلك اللغة. ومن هذه الطبقة النبيلة في الكتاب مصطلحات الفلسفة الماركسية وتعريفات الأيديولوجيا ومصطلحات علم نفس الجماعات... إلخ.

وحاولنا طوال هذه «المغامرة» أن نكون أوفياء للنص الأصلي، ولم نلجأ إلى التعريب إلا في المواطن التي أشكلت علينا. كما توخّينا ألا ننساق وراء «البهلوانيات» اللغوية التي تجد مرتعاً خصباً في مثل هذه المناسبات.

ومن المصطلحات القليلة التي حاولنا إيجاد مقابل عربي لها، مصطلح les soustractions، وقد استعمله المؤلف ليصف وضع الإنسان والطبيعة بعد الثورة العلمية التقنية التي شهدتها الإنسانية في العصور الحديثة. فقد اختُزل الإنسان إلى غرائزه، ونُزعت عن الطبيعة صبغتُها الروحية، وعن الزمن صبغتُه السحرية... وكان بمثابة des soustractions faites à l'esprit, à la nature. وارتأينا بالرجوع إلى **لسان العرب** أن المصطلح الأنسب هو «انتقاصات». جاء في «اللسان»: النقص في الوافر من العروض حذف سابعه بعد إسكان خامسه. وفي الحديث شهرا عيد لا ينقصان. استنقص المشتري الثمن أي استحط.

كما حاولنا تعريب بعض العبارات والمفاهيم بقصد تقريب المعنى أكثر إلى القارئ، وسوف يدرك القارئ ذلك بيسر.

وما دون ذلك، فقد استفدنا بطريقة أو بأخرى من بعض الترجمات (المحترمة طبعاً)، شأن ترجمة نهاد خياطة لـ **المقدّس والمدنّس**، كما اعتمدنا بصفة كلية على الترجمات العربية للنصوص الفارسية (نصوص حافظ الشيرازي وجلال الدين الرومي وفريد الدين العطار). ولا يفوتنا توجيه الشكر إلى زملائنا أساتذة الفلسفة بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية على توجيهاتهم

القيّمة، وإلى أستاذنا الجليل عبد المجيد الشرفي الذي كان وراء إتمام المشروع كله.

* * *

عندما كان الكتاب يلفظ أنفاسه الفرنسية - الغربية الأخيرة، ليدخل «عالم» العربية، سقطت بغداد - إحدى قلاع الحضارات التقليدية - في أيدي «العلوج»، فانطلقت القبضات في كل أرجاء البلاد العربية تندد بـ«الامبريالية والامبرياليين وتلعن الروس واليابانيين»، وتصب جام غضبها على أولئك الذين «باعوا روحهم» و«أطاعوا رومهم». وبعد أن «ركل الناس هنالك ركلاً طويلاً واستعادوا حنيناً أو عويلاً»، هدأت النفوس وانطوت، ربما في انتظار سقوط عاصمة عربية جديدة.

لقد أصابنا البؤس مثل غيرنا، ولكن علينا أن ندرك جيّداً أنه على الرغم من أن الغرب الذي «لا يزال جرحه فينا فلسطينُ دامية» - كما كتب يوماً أستاذنا توفيق بكار - قد عمّق هذا الجرح، فإن الحل لا يكمن في أن نرتقي الربوات الحمراء ونعلن «أننا كنا كذا وكذا وأن اللّه معنا وان تمردنا سيقيم الثورة العالمية»، وأن الغرب هو مصدر كل شرورنا. بل يكمن الحل، كما يقول شايغان، في محاولة فهم حبيّ لعقل هذا الإنسان الغربي الذي دشّن عصر العلم والتقنيات. وعوضاً من أن نلعن الامبريالية - كما يقول هشام جعيط - يجب استباقها إلى العمل، كما أن «الروم الذين نواجههم اليوم ليسوا هم الروم الذين واجههم أسلافنا».

وبما أنه لا بد من خاتمة، فليسمح لنا المؤلف بأن نضيف وعينا البائس إلى وعيه البائس، فيصير البؤس واحداً نتقاسمه، «فكلنا في الهمّ شرقُ»، لعلنا نشفى يوماً ما من جدلية البؤس، جدلية «التراث والمعاصرة».

تونس، ٣ تموز/يوليو، ٢٠٠٣



تقديم

على الرغم من أن كتاب **ما الثورة الدينية؟**، الذي ظهرت طبعته الأولى سنة ١٩٨٢، استوحى مادته من الأحداث التي هزّت العالم آنذاك، فإن محتواه يتجاوز بكثير الإطار الضيق للأحداث وينفتح على تصدعات الفكر الكبرى. وقد أبرز للعيان البنى القديمة للنظرة التقليدية للعالم، كما كشف عما لحق هذه البنى من تهديم منظّم بفضل ذلك الحدث التاريخي الهائل، المتمثل في ظهور الحداثة.

لم يكن الكتاب يهدف منذ البداية إلى تقديم جرد وقائعي للأحداث، بقدر ما كان يسعى إلى توضيح المأساة التي تختفي وراء الظواهر، كما لو أننا نحاول عن طريق فينوميونولوجيا رؤى العالم النفاذ إلى مسرح الصراعات الثقافية الكونية. وتصبح الثورة الدينية في هذا السياق علامة خطيرة على فشل مزدوج، سواء من حيث عجز الحداثة عن إقناع الجماهير المحرومة الطريحة على هامش التاريخ، أم من حيث عجز التقاليد الدينية القديمة عن استيعاب ما عرفته العصور الحديثة من قطيعة مع الماضي. وهكذا، نحن بإزاء انبجاس نزعة ظلامية جديدة، هي الظاهرة التي سميتها أدلجة المأثور الديني. ويبدو الأمر وكأن الأيديولوجيا أصبحت، بصيغتها الأكثر بهتاناً والأكثر خرقاً، نقطة التقاء مستويات مختلفة من الوعي.

ويظل هذا المفهوم الأساسي فعّالاً دوماً ويشكّل مفتاح مستغلقات هذا الكتاب. ولم تنل الأحداث اللاحقة قط من فعاليته، بل اشتد عوده بفعل كونه ينهل من واقع الحرمان العنيد والفشل المتكرر، فأصبح بذلك قادراً على التحوّل وعلى التكيف مع المستجدات. فعندما يتحول قاض جديد يُحسَب على العلمانية بين عشية وضحاها إلى ممارس لليوغا، ويعلن فجأة «الجهاد»، فذاك مما يبيّن قدرة هذه «الظاهرة الخبيثة» على التلون مع بقائها مطابقة للجوهر الذي أسسها، أي الوعي الزائف.

ولكن على الرغم من كل ذلك، ينتابني إحساس بأن الإشكالية التي يطرحها الكتاب لم تُفهَم آنذاك. ومن أسباب ذلك أن هذه المحاولة كانت تشتغل على مستويات فكرية مختلفة، دينية وفلسفية وسوسيولوجية. لم يكن الأمر اعتباطياً، بل إنه مرتبط بتشعّب الموضوع نفسه. فنحن نعيش في عالم، مستويات التمثل فيه متعددة، فلم يعد من الممكن اختزال الأحداث إلى تفسير وحيد من دون السقوط في الاختزالية. والتعويل على مفاتيح معرفية أخرى ليس فقط أمراً نافعاً، بل هو ضروري للإحاطة بتعدد معاني الأحداث الثقافية. فإذا كان القسم الأول من الكتاب يعالج موضوع البنى المتحجرة للمأثور الديني - ونكتفي بالإشارة إلى أن هذه البنى لا زالت تكيف وعي قسم كبير من الإنسانية - مثل مفاهيم الموجود الأول والرؤية الدورية للزمن وتطابق الإنسان مع الطبيعة والعالم المثالي للتحوّلات المتبادلة[١]، أي باختصار كل ما يكيف النظرة السحرية الشعرية للإنسان الرؤيوي، فإننا نلج بقوة في المقابل، وبداية من الباب الثالث، مجال القطيعة الإبستيمولوجية للأزمنة الحديثة. وبعبارة أخرى، فإن الخطاب الفلسفي باعتباره خطاباً محطماً لـ«الأصنام الذهنية»، هو الذي تسرّب إلى التاريخ بغاية أن ينحت تدريجياً هذه الظاهرة الخارقة التي أجمع المفكرون على تسميتها «إزالة الصبغة السحرية عن العالم». وتشخص المقاربة السوسيولوجية المأساة في مستوى الممارسة السياسية الثقافية، إذ هي تروم الكشف عن انحدار

الخطابين، الديني والفلسفي، إلى مستوى الأيديولوجيا. ولقد سعيتُ بمعنى آخر، من خلال تحليل صنف من الأصولية الدينية، إلى إبراز كيف اختلطت ماركسية مبتذلة بالمحتوى الانفعالي والنضالي لديانة هي اليوم نشطة بفعل حيوية دوافعها الأكثر عدوانية. وقد حاولت في خاتمة الكتاب عبثاً إيجاد مخرج، بعيداً عن هذا المأزق، وذلك بتوجيه الفكر نحو وظيفة نقدية مزدوجة، أي باتجاه تأويل روحي والتفكيك وإزالة الصبغة السحرية عن العالم في آن.

وربما تضافر هذا التداخل الذي لا مفرّ منه بين هذه المستويات المعرفية الثلاثة مع لغة الكتاب الصارمة لتصعيب عملية قراءته. ولكن، على الرغم من ذلك، يظل جوهر الكتاب هو هو. لقد أثار كتابنا **النظرة المشوهة** *Le Regard Mutilé* الصادر قبل هذا الكتاب، هذه الظواهر نفسها، ولكن من وجهة نظر أخرى، وبلغة أسهل. ولكن كتاب **النظرة المشوهة** ليس عملاً فلسفياً بنفس درجة كتاب **ما الثورة الدينية؟** الذي بحث عن إيجاد أدوات مفهومية جديدة لاستيعاب الظواهر الحالية. ومن هنا نحت عبارات من مثل: «الوهم المزدوج»، «الفجوة الأساسية»، «التغرّب اللاواعي» - بوصفه شكلاً قبلياً لرؤية العالم - «بين احتضار الآلهة وموتها الوشيك»، و«أدلجة المأثور الديني». ترمي كل هذه المفاهيم إلى استيعاب ظواهر جديدة لم يُعبَّر عنها - في ما أعلم - بمثل هذه المصطلحات. وتشي هذه المفاهيم الجديدة بالمأساة انطلاقاً من داخل الوعي البائس. وسعيتُ من خلال هذا الكتاب إلى الارتقاء بالحوار إلى مستوى الإبستمولوجيا والخطاب الفلسفي لأننا نعيش كلنا، أحببنا ذلك أم كرهنا، في نقطة التصالب بين خطابات متنافرة متناقضة في الغالب؛ وهي نقطة تصالب تحدد ملتقى يعبّر، بمعنى ما، عن الحالة الفصامية لإنسان العصر.

ولكن أن تكون هذه المقاربة الجديدة ساهمت في فهم هذه الظواهر، فتلك قضية أخرى. إلا أن مختلف الردود التي أثارها ظهور الكتاب توحي،

على الرغم من ذلك، بأنني ربما ضربت لدى البعض على الوتر الحساس. وعلى أية حال، يبقى الكتاب محاولة لتحسيس الجمهور الغربي، والفرنسي على وجه الخصوص، بخطورة تصدعات الفكر التي أصابتنا انطلاقاً من صدام الثقافات. ويتطلب فهم هذه التصدعات مجهوداً كبيراً من الجميع لأن هذه الظواهر، كما كشفت عن ذلك الأحداث الأخيرة في العالم، لا ترتبط فقط بالصراعات التي يتواجه وسيتواجه فيها، بكل أسف، الشمال والجنوب (الغرب والشرق)، ولكنها تترسخ أيضاً في تاريخ الوعي الجريح. وبدون معرفة هذه الجراح، يستعصي أي حوار جاد بين سكان المعمورة، ونظل بذلك أسرى القوالب المسبقة والكليشيهات التي يعمر بها المجمع الخاوي لآلهة الإنسان الحديث.

داريوش شايغان

تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٠

المقدمة

هذا الكتاب، **ما الثورة الدينية؟**، محاولة تخصّ مسار الأدلجة الجارية في صلب الحضارات التي نسميها تقليدية، وهو مسار يميّز وضعها التاريخي الراهن. فهذه الحضارات تعيش مرحلة انتقالية بين حدث هو في طور الإعداد، ولكنه غير مُعلَن بصفة صريحة، ونظام روحي يهتزّ ولكنه ما انهار بعدُ نهائياً، ولن يتجدد أبدا على شاكلته الأصلية. فهذه الحضارات تعيش إذاً بين ما لم يحدث بعدُ وما لن يعود أبداً؛ بين احتضار الآلهة وموتها الوشيك. فابتداءً من القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، وفي أعقاب ذلك الحدث الجذري المتمثل في ظهور عصر العلوم والتقنيات، انهارت بنى الفكر التقليدي التي كانت تسند قديماً النظرة العرفانية للإنسانية، أي دورة النزول والصعود والتقسيم الثلاثي لقوى الإنسان (جسم؛ نفس؛ روح) والعلاقات الودية بين الإنسان والكون ولغة الرموز. كما انهار عالم المخيال espace imaginal وتم تعويض تلك البنى تدريجياً بالأشكال الثنويّة لأنماط الفكر المؤدلج.

إلا أنه إن امكن لنا أن نشبّه تلك البنى التقليدية بمرايا عاكسة لنور الوجود وكاشفة في الوقت نفسه عن العلاقة الشفافة التي تربط الوجود بالموجود، فإن الأشكال المختزلة التي حلت محلها تبدو بالمقابل بمثابة مرايا مهشّمة، تشوه كلُّ واحدة منها - بطريقتها الخاصة - ضياءَ العالم.

هذا التحول هو بالتأكيد علامة ثورة ميتافيزيقية أحدثت، لبعد مداها، انقلاباً كلياً في المنظور جرّد البنى القديمة من مبررات وجودها، فتم استبعادها لتقبع في لاشعور الإنسان الحديث.

غير أن قسماً كبيراً من الإنسانية ما زال يعيش متردداً بين هذين المستويين من الحضور في العالم. فمن ناحية، نجد الحضارات الكبيرة غير الغربية، بحكم مخزونها الرّوحي الكبير، قد بقيت منفتحة على لغة الأساطير العتيقة. وبما أن هذه الأساطير لا تجد لها في العالم المحيط «محلاً» موضوعيا، فإنها تنطوي على أفق المعتقدات الدينية الخصوصي وتكوّن إذ ذاك عالماً منفصلاً. وبدأت الخطابات الاجتماعية - السياسية، من ناحية أخرى، تنتشر أكثر فأكثر وتمس الكوادر والأنتليجنسيا، كما تمس قطاعات من الجماهير المحرومة تتسع يوماً بعد يوم. ولا يستطيع هذان المستويان الثقافيان، اللذان يملك كل واحد منهما نمطاً خاصاً في تمثُّل العالم، التواصلَ من دون أن يعنّف أحدهما الآخر. وهكذا، فعندما تنتفض ديانة كالإسلام وتروم المطالبة بحقوقها محاولة القضاء على مؤثرات الحداثة التي تعتبرها مشؤومة، فإنها تفشل لسبب بسيط، هو أنها تمرّر البنى التقليدية عبر الموشور المشوّه للمرايا المهشّمة، بحيث إن الأشكال الهجينة التي تنتج عن هذه العملية لا تزيد - للأسف - هذه البنى إلا تفتتاً عوضاً عن أن تصونها. وبما أن التطابق بين الشكل والمضمون وبين الداخلي والخارجي، وكذلك وجهة النظر الروحية التي تتحكم في هذه البنى، قد ضاعا نتيجة انهيار هذا العالم، فإن «آلهة» هذه الحضارات لا تستطيع أن تتجلى في إطار اجتماعي - سياسي إلا متخفيةً وراء أقنعة تاريخانية متنكرة. وهذه الظاهرة الخادعة هي التي نسميها «التغرّب اللاواعي».

وهذا الكتاب لم يُكتَب إلا لإبراز هذا التمزق. لذا، فهذا الكتاب هو كذلك تاريخ «وعيي البائس». إنه تاريخ حدث لا يمكن أن يسرده إلا الذين عاشوه من الداخل كنقطة تصادم بين مستويين من الحضور في العالم.

وإنني، بوصفي فارسياً، أجسّد الحرمان المزمن لشعب عظيم مرشح لأعمال عظيمة، ولكنه بقي بفعل الاستبداد التاريخي خارج التاريخ، وربّما حمله وعيه بذلك على التهافت فجأة على التاريخ من دون كابح، منغمساً غصباً عنه في مغامرة خطيرة تتجاوزه. والصفاء، الذي بدأ يتجلى بصعوبة، يُظلم من جديد بفعل كدر أيديولوجيا الانفعالية والضغينة والعمى.

هنا بالذات، تتجذّر مهمة المفكر المنتمي إلى هذا المجال الثقافي الخاص، إذ يتحتم عليه أن يحاول الفهم من دون الانخراط في نقاشات أيديولوجية غير مجدية، وأن يربط هذا الفهم بوضعية لا تمت إلى الأيديولوجيا بصلة، ولكنها تنبع من نظرة إلى العالم هي اليوم، أأحببنا أم كرهنا، مستقبل كوكبنا. وبعبارة أخرى، فوراء المناظرات الخطابية «للثوريين» والغوغائيين، ووراء التأويلات المغلوطة التي تتراكم من هنا وهناك، تلوح الحقيقة الخلفية لعدم تواصل شامل لـ«حوار الصم»... ولا تتجلى خلف هذا اللاتواصل مشاكل مرتبطة بالأمر الواقع (العالم الثالث المتخلف، والغرب المتقدم جداً) فقط، ولكن يتجلى أيضاً، وخصوصاً، تفارق إبستمولوجي يفصم المقولات الذهنية والسلوك النفساني، كما يفصم نمطية الإنسان المفروض أنه يجسدها ويمثلها. وتكمن في هذا اللاتواصل فجوة عميقة جداً ومخفاة بطريقة بالغة التمويه إلى درجة أن الطرفين المتقابلين غير قادرين على معرفتها، فما بالنا بسدّها.

إن التنديد بهذا الرابط المفصوم وتبيان طبيعة هذه الفجوة بإظهار تنافر المماثلات المتسرعة التي أصبحت العملة المتداولة من هذه الجهة وتلك، هما بالضبط مهمة المفكر الذي يريد أن يكون منطقياً مع نفسه، ويمتاز بانتمائه إلى العالمين المعنيين. وتتمثل مهمته بناءً على ذلك في ضبط المفاهيم التي أُريد لها أن تكون متماثلة، ومن ثم إعادتها إلى مدارها وتفكيك الأفكار الهجينة التي تشوه الآفاق من هذه الجهة وتلك، بفعل تحركها وسط دوامة من سوء التفاهم، وتخلق هذا الجو شبه السحري حيث

تثير الألفاظُ والمفاهيم نفسها - حسب الوجهة التي ينظر إليها منها ضمن هذه المجرّة الثقافية أو تلك - مضامينَ مختلفة بل متناقضة أصلاً.

لقد حل اللاحوار بين الإنسان ونفسه وبين الإنسان وروحه، أي بين الإنسان الديني ما قبل غاليلو، والإنسان الغربي الذي فرض وجهة نظره على المعمورة كلها نتيجة هيمنته العالمية، محلَّ ما يعرف بحوار الشرق والغرب، أو الشمال والجنوب، أو البلدان التي تجاوزت طور التصنيع والمجتمعات المتخلفة.

وخلف هذا اللاتواصل، فإن عقدة القضية ليست التعارض بين العالم المنغلق والكون اللامتناهي، أو بين الفضاء/الزمان المتقارن للصدف والفضاء/الزمان الخطي للشببية، أو بين العلاقات العاطفية الطقسية في مجتمع عشائري قبلي وسلوك مدني في مجتمع معلمن، وإنما عجز الإنسان عن إنجاز التحول من مستوى إلى آخر هو الذي يثير سوء التفاهم، إضافة إلى أن عملية إسقاط الإنسان لعالمه الخاص على عالم آخر مغاير، من دون اعتبار لهذا الاختلاف، هي التي تُحدث مناطق احتكاك zones de contact تتسم بالخلط بين كلّ السياقات الثقافية.

إن الآراء الجديدة والهجينة هي دوماً أشكال مؤدلجة من الفكر، وذلك ما دام هذا التقارب بين العالمين، كما سنرى لاحقاً، يحدث دائماً في مستوى الأيديولوجيا، أي في مستوى الوعي الزائف. ويلجأ ممثلو ديانة أخروية تتمحور حول نهاية العالم، عند هذا المستوى تحديداً، إلى المفهوم الماركسي لصراع الطبقات حتى يثبتوا مسيحانيتهم Messianisme.

إلاّ أن الإنسان ليس إنساناً صانعاً homo faber فقط، بل يجمع بين كل مستويات الوعي بدءاً بالإنسان الساحر (الشافي) homo magus[1] الفاعل في

(١) وردت في الطبعة التي اعتمدناها عبارة magnus عوضاً عن عبارة magus. وقد أفادنا الأستاذ جورج طرابيشي - مشكوراً - بأن الأمر يتعلق بخطأ مطبعي استناداً إلى ما ذكره ناشر الطبعة الثانية من الكتاب، (طبعة أ. ميشال)، وهي الطبعة التي لم نطّلع عليها.

اللاوعي الجماعي، وانتهاءً بالفتوحات المدوخة لـ«الإنسان التكنولوجي» homo technologicus. ولكل من مستويات الوعي مظهره في التمثل وطريقته في إدراك العالم. وإن الشاماني Chaman[(٢)] لا يستطيع التفكير على أساس المقولات الزمكانية التي تحكم وعي الإنسان الحديث، كما أن [الإنسان] العلمي لا يستطيع أن يتفتح على نظرة الإنسان القديم السحرية - التقارنية.

وإذا كانت الحضارة التقنية جعلت الإنسان «سيّد الطبيعة ومالكها»، فمن الحق كذلك أن هذه الحضارة كانت منذ خمسة قرون مسؤولة عن تطور سرطاني لملكات الدماغ البشري كَبَتَ الصور الروحية ليبعدها إلى كواليس اللاشعور. وجعل هذا الكبت منه إنساناً عصابياً مجاملاً تارةً، وخطراً في غالب الأحيان.

ومن ناحية أخرى، فإن انغلاق الحضارات غير الغربية على التغييرات العلمية - التقنية التي بدأت منذ عصر النهضة الأوروبية، قد حال دون فهمها للتحولات التاريخية لهذا الفكر الذي أصبح كونياً، بحيث إن عصابيتها، هي، لا تأتي من كونها قد كبتت عالم الروح، ولكن من أنها عاجزة عن إدماجه في الدورة العلائقية للنظام العالمي. ونظراً إلى أنها تشعر بالحرمان فإنها تنتفض وتضرب صفحاً عن كل القيم. ولكن بانتفاضتها هذه تسقط لاإرادياً - وهذه هي مأساة كل تلك الحضارات - في أحبولة «مكر العقل»، أي تصبح - كما يقول هيغل Hegel أدواته اللاإرادية. وقد يكون سهلاً على الإنسان الغربي أن يعيد تقييم، أو حتى أن يفهم (لا أقول وجدانياً، إذ إن

---

(٢) الشامانية (Le chamanisme) هي ظاهرة دينية نشأت في سيبيريا وآسيا الوسطى. وتعني «فن الوجد أو الافتتان»، والشاماني هو أهم ممثل للمقدس، باعتباره سيد الافتتان بلا منازع. لمزيد من التفاصيل، انظر:

M. Eliade, *'Article Chamanisme: Encyclopaedia Universalis'* corpus 4 Paris 1985, pp. 582-584 (المترجم).

الغربي يبقى على هذا الصعيد عقلانياً بارداً بصفة مؤسفة) مستويات الوعي العتيقة، ولكن من الصعب بالمقابل أن يحيط غير الغربيين بتحولات الفكر عبر التاريخ من منظور خالٍ من أي رأي مسبق مشوّه.

على أن صورة الإنسان ليست أحادية في الفكر الغربي. فقد اقترح ماكس شلِر Max Scheler، في دراسة خصصها لأشكال تمثل الإنسان الأساسية لنفسه، التمييزَ بين خمسة تصورات عن الإنسان، تقابل كل واحد منها علاقة معينة بين الإنسان والتاريخ: الإنسان الديني؛ والإنسان العاقل homosapiens والإنسان الصانع؛ والإنسان الشهواني l'homme dionysiaque؛ والإنسان الأعلى الإلهي le surhomme divin[(٣)]. ولن ندرس هنا سوى مفهوم الإنسان الصانع؛ ففي حالة هذا الأخير ينفي المفكرون أن تكون للإنسان ملكة روحية نوعية، فتصبح بالتالي كل إبداعات الفكر والثقافة ظواهر طبيعية؛ فالروح والعقل لا يمتلكان مصدراً إلهياً وأنطولوجياً، ولا يعكسان النظام الموضوعي للكون، كما لا يرمزان إلى النظام التراتبي للعقول الملائكية، ولكنهما يعدان نتيجة التغاير المعقد للقوى النفسانية التي يشترك فيها الإنسان مع ما يشابهه من القردة. ولذلك، فإن الاتجاهات التي تحدد حركة التاريخ هي إما الدوافع الجنسية، أي الليبيدو، وإما الميل نحو إثبات الإرادة، وإما التوجهات الإنتاجية المتأتية من النوازع الغذائية في معناها الأوسع. ولكن يعلمنا إرنست بلوخ E. Bloch أن الدوافع ليست قارة في التاريخ، و«أن البحث عن الدافع الرئيسي يعكس في الحقيقة أكثر من أي وقت مضى الدافع الخاص بهذا العصر أو ذاك»[(٤)].

وهكذا، ليس الوجود وحده هو الذي يتحرك مع هيغل لكي يتخذ

---

(٣) Max Scheler, *'l'Homme de l'histoire'*, Aubier, Paris, 1935, pp. 66-67. Trad. M. Dupuy.

(٤) Ernest Bloch, *'le Principe espérance'*, vol. 1, Gallimard, Paris, 1967, pp. 88-89, Trad. Françoise Wuilmart.

أشكال ملحمته المختلفة، بل إن الدوافع الغريزية تشرع هي أيضاً بالتحرك بالتواقت مع ظهور النظريات الطبيعية وولادة الإنسان الصانع، مفضلة تارة هذا النازع وطوراً ذلك. فمرة، يتفوق دافع الربح مستطيعاً بذلك تحييد الليبيدو الجنسي، ومرة أخرى تكون الفاشية هي التي تلهب «سعير غريزة الموت التي كانت لا تزال عاطفية بالنسبة إلى معاصري فرتر Werther، * وليلية قبل كل شيء بالنسبة إلى الرومنسيين». (٥)

ومهما يكن عدد الدوافع الغريزية (الميول الثلاثة التي لاحظها ماكس شلر أو الدوافع الغريزية الأربعة الكبرى التي حددها كونراد لورنز Konrad Lorenz: (٦) دافع الجوع؛ دافع الجنس؛ دافع الهروب؛ دافع الاعتداء)، ومهما تغيرت عبر التاريخ (تبعاً للاتجاه الذي تمليه الطبقة السائدة وفقاً لمصالحها)، ومهما تكن الحوافز التي تغذيها وتحركها، فإن السيادة المسلم بها للنوازع تمثل نوعاً جديداً من الفكر: ليس هو فكراً اختزالياً فحسب، ولكن نظراً إلى أنه يبني نظرته إلى العالم انطلاقاً من الدوافع الغريزية البدائية، فإنه يفضي أيضاً إلى شكل مؤدلج من الفكر، ما دام هذا الفكر متصوراً كتصعيد أو كبنية فوقية للحياة الغزيرية.

وتخلق أدلجة الفكر هذه انفصاماً وتمزقاً بين العقل والنفس. يقول توتشي Tucci: «إن العقل لم يهيمن قطُّ في الهند إلى درجة أن ينضاف إلى ملكات النفس ثم ينفصل عنها محدثاً بذلك هذا الانفصام الخطير بينه وبين النفس، وهو المرض الذي يعاني منه الغرب، إلا أن الغرب قد نحت كلمة «المثقف» ليدل بها على هذا الداء الداخلي الخاص به كما لو كان من

---

(٥) Ibid., p. 67.

(٦) Konard Lorenz, *'L'Agression, une histoire naturelle du mal'*, Flammarion, 1969, p. 116, Trad. Vilma Fritsch.

(*) فرتر: بطل قصة غوته: **آلام فرتر** (المترجم).

الممكن أن يوجد نوع من الناس مختزل في العقل وحده*».[٧] ولكن الانفصام الذي يحدثنا عنه توتشي لم يفصل الفلسفة عن الدين، والذاتي عن الموضوعي، والروح عن الفكر فحسب، بل كان نقطة انطلاق لمسار أسمّيه الافتقار الأنطولوجي للعالم والإنسان، أي تجريد الزمن من صبغته الميثية، والطبيعة من صبغتها السحرية، وتطبيع الإنسان، وجعل العقل مجرد وسيلة. ويمكن تبعاً لذلك تأويل هذا الصنف الجديد من الناس (الإنسان الصانع) وعالمه كنقطة التقاء لأربع حركات تنازلية، تشمل المعرفة والعالم، كما تشمل الإنسان والتاريخ:

أ - من الرؤية التأملية إلى الفكر التقني؛

ب - من الصور الجوهرية إلى المفاهيم الرياضية الميكانيكية؛

ج - من الجواهر الروحية إلى الدوافع الغريزية البدائية؛

د - من الأخروية إلى التاريخانية.

ولن نجد الوقت الكافي لتحليل هذه الحركات الأربع التي تستغرق وحدها مؤلفاً كاملاً. ونعيد هنا ما قلناه في موضع آخر: «إن نقطة الالتقاء بين هذه الحركات الأربع، أعني جعل العقل مجرد وسيلة وريضنة العالم وتطبيع الإنسان وتجريد الزمن من صبغته الميثية، تكوّن قالب التأثير الكوني الحاسم للفكر الغربي الذي قطع كل حوار بناء بين الحضارات»[٨] نظراً إلى هيمنته ومآثره المذهلة على المستوى التقني. وقد فرض هذه القالب نفسه

(*) كلمة «مثقف» Intellectuel بالفرنسية مشتقة من العقل intellect. فالمثقف هو شغيل العقل حصراً (المترجم).

(٧) Giuseppe Tucci, *'Théorie et pratique du mandala'*, Fayard, Paris, 1974, p. 11. Trad. André Padoux.

(٨) Daryush Shayegan, 'Transmutation et mutation en tant que phénomène de rencontre dans le dialogue des civilisations', in: L'impact de la pensée occidentale rend-il-possible un dialogue réel entre les civilisations? Berg International, Paris, 1979, p. 361.

على ضمير كل إنسان يعيش في عصرنا. ويكفي أن يكون له بعض الإلمام ولو سطحياً بواقع عصره حتى يدرك أنه يكوّن المقولات الماقبلية للنظرة الأيديولوجية إلى العالم، والنظرات الاجتماعية التي يضعها رغماً عنه. بعبارة أخرى، إنه يمثل شكل حضور الإنسان الصانع في العالم.

وإذا كانت معرفة العالم الروحي تتطلب تأويلاً يسمح بالتحول من الصور المرموز إليها إلى المبادئ الرامزة، كما تتطلب تطابقاً بين السماء الداخلية و«السماء الخارجية»، حسب عبارة باراقلسوس Paracelcei، فإن التحول الواعي من العالم الديني إلى عالمنا الحديث يتطلب بالعكس موقفاً نقدياً، كما يتطلب، لفهم الحركة الجدلية التي تشده خفيةً، هدماً أنطولوجياً. وكما تفترض تجربة الرموز قطيعة في المستوى وخروجاً من الزمن الدنيوي إلى التاريخ المقدس، فإن تعرُّف الإنسان إلى عصره يقتضي دخولاً في التاريخ ووعياً بحوادثه وانفتاحاً على سلالة الفكر الذي ولّده، وإلا لوجد الإنسان نفسه محصوراً بين التاريخ والأخروية، بين مغامرة الجدلية واحتضار الآلهة، أي في ضياع.

هذا المجهود النقدي هو ما يفتقده ممثلو الحضارات التقليدية الذين يؤدلجون موروثهم بصهره لاشعورياً ضمن الشكل المهيمن لذلك القالب الغربي الكلي الحضور نتيجة دخولهم المفاجئ في تاريخ يجهلون تعقيداته، بحيث أصبحت الأيديولوجيا في أيامنا هذه الشكل المناسب الوحيد للتواصل بين الحضارات. لكن بما أن كل أيديولوجيا هي وعي زائف، فإننا نشهد حتماً تصخماً في الألفاظ واللغة والأشكال المتحولة للفكر، ونخلق بذلك وحوشاً مسوخاً فرانكشتاينية في كلا الجانبين.

إلا أننا قد نستطيع أن نعكس هذا المنطق، ونقول إن تفقير عالم الروح، أو تطوير البصر - أي الانتقال من الإنسان الرائي إلى الإنسان البصري في مجال وسائل الإعلام الحديثة - لم يذهب سُدًى برغم تفقيره عالمَ الإنسان السحري الرمزي. ومغامرة الغرب الفاوستية هي أيضاً مغامرة

إنسانيتنا التي هي قيد تغير وتحول. ومن السذاجة أن نجادل في هذه المغامرة، تماماً كما أنه من الظلم أن نماري في الثروات التي تركتها لنا الأجيال السابقة، إذ لولا خمسة قرون من العلمنة وإزالة الرموز لما كان بوسعنا أن نصل أبداً إلى المفهوم الدنيوي للديموقراطية. ولولا موضعة الطبيعة وإزالة الصبغة السحرية عنها، ولولا الصدمة الكوزمولوجية للثورة الكوبرنيكية، ولولا جهود غاليليو من أجل ريضنة العالم، لما كانت لنا علوم الطبيعة. ولولا الصدمة البيولوجية لما أمكننا أن نعرف مغامرة النسالة والتطور العضوي للأنواع. ولولا الصدمة السيكولوجية لما تمكّنا من إعادة اكتشاف آليات اللاشعور المبهمة. إن هذه الصدمات الثلاث الإيجابية هي التي نحتت، على حد تعبير فرويد Freud، وعي الإنسان الغربي. وقد حدث ذلك من دون شك على حساب القيم الروحية، وعلى حساب ثراء عالم الروح. وعلى الرغم من ذلك، فإن هذه الثروات نفسها هي التي يميط عنها الغرب اللثام (ولنفكر هنيهة في الجاذبية الباهرة التي يمارسها عالم المثال على الأذهان، ذلك العالم الذي كشف هنري كوربان عن تضمّناته المتعددة في العرفان النظري الإيراني) بعد أن عانى أهوال الوعي البائس وتحمل الخيبات التي جلبها عليه «مكر العقل».(٩)

على أن كل مأساة الإنسان اليوم تبدأ تحديداً من نقطة الالتقاء بين المظهرين السلبي والإيجابي لهذا المسار التاريخي. فبالنسبة إلى أيّ إنسان عاش قمع الأنظمة الشمولية وطغيان الأيديولوجيات المانوية، فإن كلمات الديموقراطية والحرية وحقوق الإنسان ليست مفاهيمَ جوفاء، بل حقائق ملموسة إلى أبعد حد. والذين ينعمون بهذه الامتيازات ويعتبرونها حقوقاً مكتسبة، لا يعلمون إلى أي حد أن هذه الحقوق، شبه الطبيعية لهم، هي

(٩) D. Shayegan, 'L'idéologie en tant que point de rencontre entre deux mondes', in: *Sciences et Conscience*, Stock, Paris, 1980, pp. 648-470.

أحلام غير ممكنة التحقيق بالنسبة إلى الآخرين المحرومين منها. ومن المشروع في أغلب الظن أن ننقد أشكال الزيغ في المجتمعات الديموقراطيةِ، ولكن من العدل أيضاً أن نقرّ بأنه لولا هذا «الزيغ» الذي قد يتعذر اجتنابه، لما كان لحقوق الإنسان ولا للمآثر الهائلة للتقنية أن توجد. وإذا كان الإنسان أصبح على ما هو عليه، وإذا كان عرف لسبب أو لآخر تحولاً ثقافياً ثانياً مع عصر العلم والتقنية، فلعل ذلك لأنه كان عليه أن يُخرج إلى الفعل القوى الكامنة المذهلة التي يشتمل عليها بالقوة. ولا تتمثل المشكلة في التأسف على هذا الأمر الواقع (الذي كانت له، ونقول ذلك بعجالة، نتائج ملموسة إلى أبعد حد)، ولكن في معرفة كيفية خروج الإنسان منه. وتتأتى المعضلة من كون تحرر الإنسان جاء على حساب عالمه الداخلي، ومن كون الإنسان، بقدر ما تحرر من هيمنة الآلهة والأساطير، وألغى بعبارة أخرى «الأصنام الذهنية»، قد خلق أصناماً أخرى أقوى وأشد استبداداً.

وثمة في الوقت الراهن نزعتان عامتان تتشكلان في أفق الفكر: نزعة تجاوز العدمية، وهي التي سنعود إليها بالتحليل لاحقاً، ونزعة أقوى هي نزعة التقهقر والأدلجة. ولهذا، لا يخسر الإنسان، بسعيه إلى تجاوز مظهر العدمية الهدّام، المكاسب المتأتية من مستويات الوعي الذي اكتسبه بثورته ضد الآلهة، بل يُجهد نفسه (إذ يتوقف مستقبل الإنسان على نجاح هذه المحاولة في إعادة الاندماج) لاستيعاب هذه المستويات وصهرها في كلّ واحد، تكون فيه للعلم الواعي بحدوده المكانة نفسها التي لموروث إنسانيتنا الروحي.

ولكننا نشهد منذ وقت قصير ظاهرة جديدة تبدو وكأنها تكذّب توقعات التاريخانية، هي الانفجار المفاجئ للإنسان المتدين الذي اقتحم فجأة التاريخ ساعياً إلى القضاء على كل القيم التي تراكمت عبر خمسة قرون من العلمنة. وأما أن تكون هذه الظاهرة ممكنة فذلك يعطينا مسبقاً مادة للتفكير. إن التراجع إلى المستويات العتيقة للفكر ليس ظاهرة جديدة؛ فقد عودتنا

الحركات القومية الاشتراكية والفاشية، التي ظهرت ما بين الحربين في ألمانيا وإيطاليا، على مثل هذه الآلية. على أن هذه الحركات لم تكن دينية بأتمّ معنى الكلمة. وقد لعب هتلر، من دون شك، بوصفه شاماناً جديداً للنظام التكنولوجي، دور المترئس للقداس والوسيط والكاهن في خدمة عبادة تتطابق والإيمان بالدم والعرق. وكان الإنسان الصانع، كما يقول كاسيرر،(١٠) ضمن هذا «الانفجار العتيق» (توماس مان)، في خدمة الإنسان الساحر. ولأن هتلر كان كاهن ديانة جديدة منافية للعقل، فقد كان عليه أن ينشر هذه الديانة بطريقة منهجية، ومن دون ترك أي شيء للصدفة. ويتقولب عالم النفس البدائية في هذه الديانات الدنيوية الجديدة، في قوالب مجتمع منظم بكل «العقلانية اللامعقولة» Leistungsgesellschaft. لقد أصبحت الأيديولوجيا ديانة، ولكن هذه الديانة بقيت غائبة كموروث، ومن هنا هيجانها وعدوانيتها والغياب التام لكل اعتبار أخلاقي. ومن هنا أيضاً المعايرة الدقيقة بين عقل مقتصر على المكر الأكثر خداعاً ووجدان مخفوض إلى مستوى عاطفية شرسة. و«خشونة النهج - كما كتب روشننغ Rauschning - محسوبة بدقة. ويكاد كل ما في السلوك من فظاظة، وما في شكل الحكم من همجية، يرمي إلى إعطاء انطباع عن قوة بدائية وهمية. هذا الإيثار للنهج العنيف، وهو نهج ثوري أصلاً، لا ينقصه التناغم مع الطريقة التي تستنفر بها القومية الاشتراكية - بتفنن ناجح - العاطفة الغريزية للبرجوازي الصغير».(١١)

إن ما كان ينقص هذه الأنظمة الشمولية هو بالضبط المستوى الديني بمفهومه التقليدي. وقد كانت القومية الاشتراكية هي نفسها نتاج علمنة حررت، بإيقاظها ملكات الروح الرمزية، الطاقةَ الجنسية الكبيرة للجماهير

---

(١٠) E. Cassirer, *'The Myth of State'* New Haven, 1975, pp. 281-282.

(١١) Hermann Rauschning, *'La Révolution de nihilisme'*, Gallimard, Paris, 1980, p. 99. Trad. Paul Ravoux et Marcel Stores.

المحرومة. وهذه الطاقات الرسابية هي التي احتوتها الفاشية على مستوى الحزب والعرق والزعيم، فأدخلتها بذلك في البنية المانوية لأيديولوجيتها التي تعبّر عن «السلوك الانفعالي للإنسان الرازح تحت نير حضارة الآلة وأيديولوجيتها الميكانيكية - الصوفية».(١٢) و«لم تعد منذ ذلك الحين أبواق الفيالق هي التي ترن حول اسم الفهرر، بل رقصات القبائل المتوحشة».(١٣) إنه، بمعنى من المعاني، الشاماني البدائي الذي يزعق في لغة الإنسان الصانع جارّاً وراءه الحشد الفوضوي للكتل الهستيرية و«مجذراً في عمق البنى النفسانية للإنسان»(١٤) مبادئ أيديولوجيته. واليوم، مع الثورات المسماة «دينية»، لم يعد كبت نفسية البرجوازي الصغير المهزومة هو الذي يبرز على السطح معبئاً الجماهير المذرّرة والعادمة الهوية، وإنما هو الدين المحكم البناء بالشهادة والوعد الأخروي والكتاب المقدس. والحال، إن الدين هو نقطة تبلور ما يسميه يونغ Jung الدساتير الثقافية، وهي دساتير تقوم بدور السياج في وجه تفكك أشكال النفس المتسامية وتتبلور فيها القيم الفكرية العليا. فالدين يقوم بدور الحاجز الواقي بين دفعة غريزية مبعدة عن المركز ونزوع محفوف بالمخاطر نحو الاستعمال الأداتي للعقل، بين انفجار الإنسان الساحر وعقلنة الإنسان الصانع. وقد تمكّن الدين، بفضل هذه القوة الموازنة، من تدبير شؤون العالم طوال آلاف السنين، وحفظ التوازن بين هذين النزوعين المبعدين عن المركز للروح الإنسانية.

إن بنية الأيديولوجيات المختزلة، بإلغائها ملكةَ الروح المبدعة، لا تستطيع، ضمن سياق أدلجة شمولية ومفرطة، إلا أن تُفضي إلى أن يواجه الإنسانُ الساحر بصفة متفجرة الإنسانَ الصانع. وقد حدث ذلك في ألمانيا

(١٢) Wilhelm Reich, *'La Psychologie des masses du faseisne'*, Payot, Paris, 1977, p. 11. Trad. Pierre Kamnitwer.

(١٣) H. Rauschning, *'Hilter m'a dit'*, Paris, 1979, p. 287. Trad. Albert Lehman.

(١٤) W. Reich, *op. cit.*, p. 40.

في ظل الحكم القومي الاشتراكي. وإذا ما انخرط الدين في لعبة الأيديولوجيات، فإنه يحطم الدساتير الثقافية التي تبلور وتصون معاً أشكال الفكر الرمزية، ويقتحم على غير هُدى، من ناحية أخرى، مجالاً يجهله ويواجه عالماً يتجاوزه تاريخياً، نظراً إلى أنه لا يوجد فرق في الدرجة بين الدين والعلم الحديث، بل يوجد انقطاع، أي قطيعة إبستمولوجية، بين مستواه والمستوى الذي يليه والمتطور عليه تاريخياً. وقد سمح الدين، في شكل ما، بأن يغلفه نتاجُ خمسة قرون من العلمنة التي يزداد تأثيرها فيه على قدر بقائه مستعصياً على لغتها. وهو، أي الدين، يسقط في أحبولة التاريخ، ويتخذ شكله الطاغي ويتحمل مقتضياته، ويصبح في المحصلة الوجه الديني البديل لشكل جديد من الفاشية.

لقد أفل زمن الدين كنظام اجتماعي وسياسي، ولكن الإنسان الساحر، في مقابل ذلك، هو الذي يبرز من بين أنقاض الدين لكي يلغي بحنقه المدمر الإنسان الصانع. ولكن بخلاف الأنظمة الفاشية التي لا يتلاشى في صلبها الإنسان الصانع بل يبقى مهيَّجاً بقوة الغرائز المنفلتة من عقالها، فإن النظام الديني عاجز عن إنجاز أي تجلية تقنية أو اقتصادية. فالدين يستطيع، بوصفه حاوي كنوز الإنسانية الروحية، المساهمةَ في الثورة الروحية والفردية للإنسان، ويقدر حتى على إلهام حركات سياسية كما كان الشأن في أحيمسا Ahimsa غاندي، ولكنه لا يستطيع تكوين نظرة جماعية إلى العالم Weltanschauung، لأن الشكل المهيمن في عصرنا الحاضر يبقى شكلاً فكرياً مؤدلجاً، ولأن كل دين باعتباره شاملاً بطبيعته لكل من القطاع العام والقطاع الخاص، فإن أي محاولة لتحقيقه كنظام سياسي ستحوله إلى نظام شمولي، ولا سيما أن الأيديولوجيات تضطلع في وقتنا الحاضر بالوظيفة التي كانت تؤديها الميثيولوجيات في العالم الديني القديم. وبما أن عالمنا عالم مفتوح وشبكة من الاتصال الكوني، فإن أي محاولة لحصر الإنسان في نظام مغلق وقبلي محكوم عليها بالفشل من أول وهلة لأن حساسية إنسان اليوم لا

تطيق «البنيان الانفعالي» الذي تنطوي عليه الأشكال العتيقة للدين.

ولكن لماذا يجب أن يكون الأمر كذلك؟ ولِمَ يتحتم ألا يكون للثقافات الكونية الكبرى، التي بقيت خارج إشعاع التاريخ الغربي، من مخرج سوى مواجهة قوانين لعبته؟ لقد طرحنا على أنفسنا، في سعينا إلى الإجابة عن هذين السؤالين الإشكاليين، عدة أسئلة أخرى تلتقي كلها عند الحدث الأكبر للقرون الخمسة الأخيرة، أي الانقلاب الكلي للعلاقات التي تربط الإنسان بالطبيعة وبالله، وهي فجوة أساسية برزت مع بداية العصر العلمي - التقني، فجوة ذات بعد مأساوي إلى درجة أننا نستطيع أن نعتبرها بمثابة التحول التاريخي الثاني للإنسانية.

وكي نصف موقف الحضارات التقليدية إزاء هذه الفجوة فقد استهلمنا بصورة أساسية مأثروات إسلامية وهندية. ولا تشتمل هاتان السُّنّتان على كافة ديانات العالم، ولكن تكفي هذه الأمثلة كي تبين أن الحضارات التقليدية هي ذات مصير تاريخي واحد برغم تنوعها الثقافي، وذلك بسبب القطيعة الجوهرية التي أحدثتها بداية العصور الحديثة. ولهذا وجدنا أنفسنا مضطرين، ولو جازفنا بإثقال كاهل القارئ، إلى الانزياح عن الموضوع المركزي لكتابنا. ذلك أنه من دون معرفة، ولو إجمالية، بهذا العالم الذي تنطوي عليه هذه الطريقة في النظر إلى الأشياء، فإن التحولات التي خضعت لها البشرية بفعل الريضنة الغاليلية للعالم ما كانت لتُبرز بما فيه الكفاية التغييرَ الهائل الذي مثّله هذا الانقلاب الشامل للقيم مقارنة بنظرة الإنسان القديمة إلى العالم.

وللإجابة عن السؤال حول كيفية تصرّف الحضارات التقليدية التي لم تشارك في تاريخ القرون الخمسة الأخيرة، ولا تحملت نتائج هذا التحول الثاني للعصور التاريخية حتى تسد هذه الفجوة وتصبح قوة فاعلة في مسار التاريخ، سنرى أن نقطة التقارب بين هذين العالمين، على الأقل في الميدان الجماعي، يجب أن تكون أرضية تستطيع إرضاء مقتضيات هذا ومتطلبات ذاك في الوقت نفسه، ويخرج فيها كلا العالمين من مداره ليكوّنا معاً كوكبة

ثالثة قادرة على التوفيق والجمع بين الاثنين. ولكن بما أنه لا يمكن تصور توليف حقيقي بين هذين العالمين (من دون نزع الصبغة الميثية عن الطبيعة والقيام بعملية تأويلية)، فإن نتيجة هذا الالتقاء ستكون دائماً شكلاً جديداً من الفكر لن يكون فلسفياً محضاً، ولن يكون دينيا أيضاً: إنه شيء ما بين الاثنين، يأخذ من الدين طاقته الوجدانية، ومن الفلسفة مظهرها العقلاني والاستدلالي، وسوف يكون هذا الشكل الهجين هو الايديولوجيا.

ويؤدي بنا ذلك إلى البحث في ظاهرة أدلجة المأثور الديني التي هي، كما هو متوقع، الجواب النهائي عن السؤال الذي طرحه عنوان الكتاب بالذات: **ما الثورة الدينية؟**.

الباب الأول

توجه روحي واحد
أو البنى الكبرى للفكر التقليدي

تتموضع الحضارات التقليدية الكبرى التي بقيت بمنأى عن الفجوة الأساسية المحدثة من قبل الغرب، برغم ما بينها من اختلافات كبيرة، في الكوكبة الثقافية نفسها وتدور حول مركز لامرئي هو في الآن نفسه المركز المؤسس للإنسان الروحي. وتتميز هذه الحضارات بتجانس بنيوي في تجربتها الميتافيزيقية، سواء تعلق الأمر بطرائق النزول من الواحد إلى الكثرة أو بالتقابلات السحرية التزامنية بين مختلف مستويات الوجود التي يرمز بعضها إلى بعض كما لو كانت ثماني وحدات موسيقية تصاعدية، وسواء أيضاً تعلق بالعودة إلى الأصل - وهي عودة تتمثل تبعاً للتقاليد الدينية تارةً في شكل تحلّل (الهند)، وطورا في شكل بعث (الإسلام)، وطورا آخر في شكل إعادة اندماج في التاو الأصلي (الصين) la Ta original أو بدور الإنسان وقد تطابق مع الكون وتصوّر أنه وسيط بين عالم الشهادة وعالم الغيب. خلاصة القول، ان كل بنى الفكر الكبرى الناشئة عن التوجه الروحي نفسه تُبرز تماثلاً في العلاقات، ليس في منطق التوفيق ولكن في منطق التشاكل.[1] وبما أن

---

(١) H. Corbin, *'l'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi'*, Flammarion, Paris, 1976, p. 79.

هذه البنى تنحدر من مصدر التجربة الأصلية نفسه، فإنها تسهّل أيضاً عملية الانتقال من ثقافة إلى أخرى. وتمثل هذه العملية تحولاً تنتقل بواسطته النماذج الأصلية لثقافة ما إلى كوكبة ثقافية أخرى من دون أن تخسر بذلك شحنتها الإلهية أو تنحطّ إلى مستوى صورة معلمنة هزيلة المحتوى. فإذا ما اندمجت البوذية مثلاً في التاوية وانسجمت معها، فذلك لأن عقيدة الخواء sûnya[٢]، التي تستند إليها رؤيتها، أظهرت تجربة أصيلة شديدة القرب من التاو، مما سهل تحولها إلى مقولات الفكر الصيني.

لقد انتبهنا إلى فكرة تجمع روحي واحد أثناء دراستنا المقارنة للهندوسية والصوفية. فقد كشف المدعو دارا شوكوه Dara shokuh (أمير منغولي عاش في القرن السابع عشر للميلاد) عن تماثلات لافتة بين المفاهيم الرئيسية في الفكرين الهندي والإسلامي. وأفضى بنا البحث إلى التماثلات التالية:

مايا[٣] mâya؛ أي الوهم الكوني = الحبّ؛[٤]

---

(٢) لفظ شوناي (Sûnay) بمعنى صفر، وهي كلمة مأخوذة من لفظة شونيايتا (Sûnyayta) السنسكريتية بمعنى فراغ أو خواء. وقد ارتبطت الكلمة بجهود مدرسة المدهياميكا (madhyamika) (إحدى المدارس البوذية) لإثبات أن كل العناصر خاوية من الواقع المطلق، فكل وجود معتمد على غيره وكل موجود هو نسبي. لمزيد من التفاصيل، انظر:

جون كولر: **الفكر الشرقي القديم**. ترجمة كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٩٩، بتاريخ حزيران/ تموز - يونيو/ يوليو ١٩٩٥. الكويت. الفصل الثالث عشر (طبيعة الواقع)، ص ٢٤٣ وما بعدها.

انظر كذلك: عبدالعزيز محمد الزكي، الفكر الهندي من الهندوكية إلى الإسلام، مجلة عالم الفكر (الكويت)، المجلد السادس، ع٢، تموز/ آب/ أيلول - يوليو/ أغسطس/ سبتمبر ١٩٧٥، ص ٨٤ وما بعدها (المترجم).

(٣) مايا في الفكر الهندي مفهوم متعدد المعاني (السحر، المادة الأولى، الأساطير الكوزموغونية، الوهم الكوني. . .)، ولكن المعنى الذي طغى هو معنى الوهم الكوني. ويبدو أن عقيدة الوهم الكوني قد نشأت بصورة متأخرة نسبياً إذ هي ارتبطت بشكل كبير =

البعث = برالايا؛ pralaya[٥] أي التحلل الكوني؛

= بمدرسة شانكارا (القرن الثامن). وقد نشأت هذه العقيدة انطلاقاً من العلاقة الغامضة بين براهمان (الواقع المطلق) والعالم التجريبي. وتتمثل رؤية شانكارا للواقع في أن هناك واقعاً واحداً مستقلاً هو وحده الوجود الحقيقي غير المتغير (براهمان)، وهذا الواقع هو الذي يتيح وجود المظاهر التي تشكل العالم التجريبي. وللتوفيق بين التعددية المدركة للواقع الموضوعي وواحدية الواقع المطلق ينظر شانكارا إلى العالم باعتباره مظهراً وليس واقعاً، وإلى الإدراك الحسي على أنه وهم وليس معرفة. لمزيد من التفاصيل، انظر: **الفكر الشرقي القديم**، مرجع مذكور، ص ١٣٠ وما بعدها. وانظر كذلك:

D. Shayegan, *'Hindouisme et Soufisme'*, éd. la différence, Paris, 1979, pp. 75-80.

(٤) مفهوم الحب في الفكر الصوفي مرتبط بمفهوم التجلّي الإلهي: «لقد أحب الواحد أن يرى نفسه في صورة غيرية يتجلى فيها ويرى فيها نفسه»؛ و«حين أحب الواحد أن يرى نفسه في صورة غيرية تخيل الصورة، وحين تنفس خرج النفس على شكل الصورة التي تخيلها». ولهذا الحب بعدان: فهو من ناحية يمثل رغبة «الكنز المخفي» في أن يظهر في مخلوقاته، ومن ناحية أخرى يمثل رغبة المخلوقات في الإتحاد بخالقها. وهذان البعدان يترجمان في الفكر الصوفي بحركتي النزول والصعود استناداً إلى الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني». وبما أن الله يعرف ذاته وبمعرفته لذاته فقد عرف العالم؛ لذلك خلقه على صورته. إذاً، فالعالم هو مرآة الله يرى فيها صورته. ولذلك، فإن الله لا يحب إلاّ ذاته. لمزيد من التفاصيل والتحليل، انظر: نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل**، ط٤، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٨، ص ٧٥ وما بعدها. وانظر كذلك:

Hindouisme et Soufisme, op. cit., p. 74 (المترجم).

(٥) بارالايا paralaya التحلّل أو الذوبان، هذا المفهوم مرتبط في الفكر الهندي بنظرية الدورات الكونية المتعاقبة واللامحدودة (نظرية التناسخ). وحسب هذه النظرية، فإن البقايا التناسخية les residus karmiques تظل على قيد الحياة في شكل «بذور» قادرة على النمو في ظل خلق جديد. ووحدها معرفة الذات المطلقة كفيلة بوضع حد لهذه الدورات الكونية اللامحدودة: لمزيد من التفاصيل، انظر:

Hindouisme et Soufisme, op. cit., p. 213-215.

وانظر كذلك: د. أحمد شلبي، **أديان الهند الكبرى**، ط٩، القاهرة ١٩٩٠، ص ٦٩ وما بعدها (المترجم).

العوالم الأربعة = حالات أتمان âtman؛ (ذات الكائن البشري) الأربع؛[٦]

همسا hamsa (هو أنا) = هو اللّه (صيغ ابتهال في الهند والإسلام)؛

عمر براهما Brahma = عمر [المَلك] جبريل.

كل هذه التماثلات تشكل المقدمات المنطقية التي يمكن أن نؤسس عليها فلسفة مقارنة.[٧] مايا والحبّ هما الطريقتان اللتان يتحول من خلالهما المطلق إلى الكثرة. والعوالم الأربعة هي مستويات متعاقبة يتكثف المطلق بحسبها تدريجياً، فيتحول من الألطف إلى الأكثر كثافة. أما البعث والتحلل فيمثلان حركة عودة الأشياء إلى أصلها، فهما أفق أخروي تلتقي بموجبه

---

(٦) العوالم الأربعة حسب الصوفية هي: اللاهوت، الجبروت، الملكوت، عالم المثال (ويضيف ابن عربي وآخرون إلى هذه العوالم عالم الحس أو الناسوت ويصبح بذلك عددها خمسة).

أما حالات أتمان الأربع فهي: حالة اليقظة، حالة الحلم، حالة النوم العميق، حالة المعرفة المطلقة، وتشكّل هذه الحالات الأربع المراحل التي يمرّ بها الشخص لمعرفة ذاته المطلقة. أما العوالم الأربعة في الفكر الصوفي فتشكّل المراحل التي على الصوفي قطعها للوصول إلى الكنز المخفي. لمزيد من التفاصيل، انظر: **الفكر الشرقي القديم**، مرجع مذكور، ص ٥٨ وما بعدها. وانظر:

Hindouisme et Soufisme, op. cit., pp. 122-142. (المترجم).

(٧) عمد داريوش شايغان، للمقارنة بين الهندوسية والصوفية، إلى ما يعرف في مجال الفلسفة المقارنة بالمماثلات التناسبية les analogies de rapport وهي طريقة لا تعتمد على إثبات تماثل أو تغاير مفهومين وإنما على البحث عن تماثل وظائفهما بالنظر إلى نقاط ارتكازهما. مثال ذلك المقارنة بين مايا (الوهم الكوني) في الهند والحب المتجلي في الإسلام: فوجه التشابه بينهما يتمثل في أن لكل منهما وظيفتين: فمايا هي في الوقت نفسه خيال خلاّق (أو توهمي) وقوة خادعة تحجب عنا الواقع المطلق الحقيقي. أما وظيفتا الحب المتجلي في الإسلام فهما: الخيال الخلاّق - بما أن الله قد تخيل العالم حتى ينفّس عن كرب الوحدة المطلقة - والحجاب بين الله ومخلوقاته. لمزيد من التفاصيل، انظر:

Hindouisme et Soufisme, op. cit.

النهاية الأخيرة بالسبب الأول. أما «هو أنا» و«هو اللّه» فهما الرياضيات الروحية التي تمكننا من إثبات أنفسنا أناساً أحراراً، كما تمكننا كذلك من الاستقلال الروحي. ويمثل أخيراً عمر براهما الدورات الكونية الهندية التي هي البدايات الأزلية المتكررة دائماً في ديمومة لازمنية، وهي فكرة لا يقرها الإسلام بصورة عامة.[٨] وتشكّل هذه المواضيع الكبرى الخطوط الرئيسية لفلسفة مقارنة وتكشف في حالتي الإسلام والهندوسية عن علاقات تماثلية، ولا سيما أن هاتين الديانتين تتمثلان هذه المسائل برؤية تأليفية، وتبدوان كأنهما تعلنان عن تجانس بنيوي في تجربتهما الميتافيزيقية.[٩] ولذلك، فإن الوهم الكوني في الهند، والحب المتجلي في الإسلام، «لم يكن ممكناً أن يكونا متماثلين لو لم يحدّد كل من الإسلام والهندوسية، وبالطريقة نفسها، كيفية التحوّل من الواحد إلى الكثرة، ولو لم يقرّا، بالكيفية نفسها كذلك، استحالة اختزال الكثرة إلى الواحد. فلكي يستطيع الواحد التكاثر، ولكي يستطيع التجرّد من بساطته المتجانسة والمستقلة، ولكي يستطيع استيعاب الصور غير المحددة للعوالم المتعددة، ولكي يستطيع اجتياز «الفجوة التي تقابل المطلق بالنسبي»، كما يقول ماسون أورسيل Masson-Oursel، لا بد له من وسيط (مايا – الحب) يسوّغ المراحل المتتالية للتنزلات الأنطولوجية من دون المساس بثبات المبدأ غير المتميز أو الإضرار به. وقد أقرّ كل من

(٨) عبارة «بصورة عامة» تثير إشكالاً. فمن المعلوم أن الإسلام لا يقرّ إطلاقاً نظرية الدورات الكونية المتعاقبة وما ينتج عنها من القول بالتناسخ، ولذلك، فإن العبارة المذكورة هي إشارة ضمنية من المؤلف إلى محاولة مؤلف «مجمع البحرين» إيجاد صلة ما بين مفهوم البعث في الإسلام وعقيدة الدورات الكونية المتعاقبة في الهندوسية. ولكن تحاليله في هذا المجال كانت غائمة وغير قاطعة. لمزيد من التفاصيل، انظر: المرجع السابق، ص ٢٥٠، (المترجم).

(٩) *Hindouisme et Soufisme*, *op. cit.*, p. 19.

الإسلام والفيدانتا Vedânta[١٠] على التوالي بضرورة وجود الحبّ المتجلّي والمايا اللذين لم يكن ممكناً من دونهما تفسير التحول الملغز من الواحد إلى الكثرة، من أجل التعبير عن تلك المفارقة المتمثلة في حيلة إلهية مشاركة في الآن نفسه في طبيعة كل من الحب والمايا من دون أن تكون مماهية لهما».[١١]

ولما كانت دراستنا تنحصر في إبراز الأشكال القابلة للمقارنة في الحضارات المنتمية إلى كوكبة ثقافية واحدة، فسوف نقتصر في هذا الباب على استخراج البنى الكبرى لهذه الرؤية الشاملة، ونفصّل المواضيع التي تظهر أنه يوجد ما يشبه «الإنتليجنسيا الروحية» Intelligentia spiritualis.

المركز اللامرئي للوجود

يوجد وسط هذا التجمع الروحي الواحد تجلّ إلهي للعدم يجعل كل شيء ينتظم انطلاقاً من تلك الشمس اللامرئية، أي المركز الخلاق الذي شكل منذ البداية بنية جامعة تشدّ كل الموجودات إلى مدارها الخاص.[١٢] فانطلاقاً من هذه التجربة الأساسية، التي تماثل دائماً في صلتها بالإنسان إشراقاً عرفانياً تحويلياً، تنتظم المستوياتُ الأنطولوجية لمراتب الوجود ودرجات الوعي التي تناسبها والتراتبية الكوسمولوجية ومجتمع الآلهة الميثي، وكذلك درجات النزول والصعود، فتكوّن في كل مستويات العالم مماثلات تعاطفية تتيح نظرة تركيبية للعالم، وربما «خريطة بيانية للوجود». ولكن هذا

---

(١٠) الفيدانتا: هي مذهب من المذاهب الهندية وتشمل ثلاث مدارس رئيسية، هي مدرسة اللاثنائية (مدرسة شانكارا) ومدرسة رامانوجا (القرن الحادي عشر) ومدرسة الفيدانتا الثنائية (مدرسة مادها) madhava (القرن الثالث عشر)، انظر: **الفكر الشرقي**، مرجع مذكور، ص ١٢٧ وما بعدها (المترجم).

(١١) *Hindouisme et Soufisme, op. cit.*, p. 20.

(١٢) سيأتي توضح ذلك في الهامش رقم ١ من الباب الثاني (المترجم).

المركز اللامرئي، الذي هو الأساس العديم الأساس للوجود، هو أيضاً سرّ القلب البشري المتعذر سبر أغواره. وإن الهوية الأساسية لذات هذا الإنسان، المتماثل مع المركز اللامرئي للوجود ذاته، هي التي سوف تسعى النصوص الدينية المقدسة الكبرى إلى ترجمتها بلغة مفارقة في شكل تأملات مدوخة. ونستطيع أن نبرهن على ذلك ببعض الأمثلة المأخوذة من الأوبانيشاد(١٣) les Upanisads (الهند):

«كل ما هو موجود هو براهمان.(١٤) إنه أيضاً ما يوجد داخل قلبي».(١٥)

«هذا الأتمان âtman(١٦) الموجود داخل قلبي هو أصغر من حبة

---

(١٣) الأوبانيشاد: كلمة سنسكريتية تتألف من مقطعين: أوبا Upa بمعنى قريب ونيشاد ni-shâd بمعنى يجلس، والمراد «يجلس قرب المعلم». والأوبا نيشاد هي نصوص جرى تأليفها ما بين ٨٠٠ ق.م. و٥٠٠ ق.م. وهي تحفل بالفكر التأملي والتصوّري في ما يتعلق بطبيعة النفس والواقع. لمزيد من التفاصيل، انظر: **الفكر الشرقي القديم**، المرجع المذكور، الفصل الثالث (الفيدا والأوبانيشاد)، ص ٤٤ وما بعدها. وانظر كذلك: **أديان الهند الكبرى**، المرجع السابق نفسه، ص ٣٢ وما بعدها (المترجم).

(١٤) «لم يكن لدى الحكماء الأوبانيشاد تصوّر واضح عما يبحثون عنه في تأملاتهم. فقد كانوا يعرفون أنه لا بد من وجود ذلك الذي عن طريقه وجدت كل الأشياء الأخرى والذي جعلها عظيمة. والاسم المعطى لهذا الشيء هو براهمان Brahman ويعني «ذلك الذي يضفي العظمة». وقد كان اسماً غير وصفي، فهو لا يسمي أي شيء محدّد، مجرداً كان أو متعيناً. ولقد سجلت الأوبانيشاد البحث عن «براهمان» باعتباره بحثاً عن الواقع الخارجي النهائي»: **الفكر الشرقي القديم**، مرجع مذكور، ص ٥٤ (المترجم).

(١٥) Châdogyopanisad, III, 14, I.

(١٦) عن سؤال: ماذا عساني أكون في أعمق وجود لي؟ تجيب الأوبانيشاد: «إن الذات Atman المتحرّرة من الشرّ والمتحررة من الشيخوخة والمتحررة من الموت والمتحررة من الخوف إلخ... ينبغي أن يسعى إليها من يرغب في الفهم، ومن يعثر على هذه الذات المطلقة ويتفهمها يظفر بكل العوالم والرغبات: «**الفكر الشرقي القديم**»، المرجع السابق نفسه، ص ٦٥ (المترجم).

أرز وأصغر من بذرة شعير، وهو أكبر من الأرض وأكبر من الفضاء... ومن السماء، وأكبر من العوالم كلها».(١٧)

هذه الحقيقة الشاملة، الفياضة غزارة، التي تعانق الكون برمته وتنعكس في الوقت نفسه في قلبي، أي في المركز الميتافيزيقي لكياني بصفته ركيزة أساسية لوجودي العارض، هي جوهر واحد وحيد. وتتأتى من هنا المعادلة الميتافيزيقية للأوبانيشاد: «البراهمان هو في الحقيقة الأتمان».(١٨) وهذا التماثل الأساسي هو الركيزة الوطيدة لتأملات الأوبانيشاد الميتافيزيقية. ولما كان براهمان وأتمان لا يشكلان إلا ذاتاً واحدة، ولما كانت هذه الهوية التي تجمعهما هي في الوقت نفسه لاثنائية(١٩) مستقلة متحررة من كل الظواهر النسبية ومجاوزة لها ومنعكسة في كل شيء كنور يتحطم على ما لا نهاية له من المرايا، فهذا يبين أن هذه الوضعية الممتنعة عن الوصف تعبر عن نفسها بمفارقات مذهلة:

«من دون أن يتحرك هو أسرع من الفكر»؛(٢٠)

«إنه يتحرك، إنه لا يتحرك، إنه بعيد وإنه قريب، إنه داخل كل ما هو موجود، وخارج كل ما هو موجود».(٢١)

وباعتبار براهمان وأتمان مبدأً محايثاً ومفارقاً، وباعتبارهما أيضاً ذاتاً لكل الجواهر، فإنهما يصبحان بذلك السريرةَ المحضة الصمدية [التي يتعذر

---

(١٧) Châdogyopanisad, III, 14, 3.

(١٨) Bryadâranyakopanisad, IV, 4, 3. (ونضيف إلى ذلك أن وحدة أتمان وبراهمان هي أعظم اكتشاف في الأوبانيشاد ومغزى ذلك أن «تنوع الأشياء في هذا العالم وتعددها ليس إلاّ مظهراً خداعاً يخفي الواقع الموحد الذي يكمن في قرار هذه الأشياء وأن الكامن هو واقع النفس»: **الفكر الشرقي القديم**، المرجع السابق نفسه، ص٦٣ (المترجم).

(١٩) Bryadâranyakopanisad, IV, 5, 15.

(٢٠) Isopanisad, 5-6.

(٢١) *Isopanisad, 5-6.*

إدراك كنهها] لكل الكائنات، كما يصبحان في الوقت نفسه الأساس الأول للكون، وذلك بوصفهما القطبين المتماثلين للحقيقة الواحدة نفسها.

إن معرفة هذا الزوج الميتافيزيقي، برهمان - أتمان، تضاهي المعرفة العرفانية الأكثر عمقا. فـ«من يعرف براهمان الأسمى يصبح هو نفسه براهمان»،(٢٢) و«ذاك الذي لم يفكر أحد بواسطته مفكَّر فيه، وذلك الذي فكّر لا يعرفه. إنه غير مفهوم من الذين يفهمون، ومفهوم من الذين لا يفهمون».(٢٣)

إن عبارات الأوبانيشاد هذه تؤكد وتضخم مفارقات هذا المبدأ الذي لا يستطيع العقل الاستدلالي ولا أبحاث الذهن البشري العقيمة فهمه، وتُظهر العجزَ الكبير لمقولاتنا الفكرية عن فهم هذه الحقيقة التي تحتوي علينا، ولكن التي تتجاوزنا باعتبارها اللغز الغامض لوجودنا الأكثر حميميّة. ومن لا يفهمه [براهمان] فسيفهمه عندما يصل إلى مرتبة المعرفة الكاشفة التي تميز اللاذات عن الذات. ومن يتبع الطريق السلبية في المعرفة التي تنفي كل شيء عدا أتمان، يتأكد بواسطة التجربة الذاتية لكل الوجود من أن الذات ليست هذا ولا ذاك neti-neti(٢٤) ويعرف بالواسطة نفسها أن الذات إنما تفهم نفسها بذاتها وفي ذاتها، وأن أي شيء عدا الذات ليس إلاّ لاوعياً وشرطاً معطلاً ووهماً استشباحياً.

هذه التجربة الميتافيزيقية الأصلية، منبع كل تجلّ للمقدس، هي التي يؤكدها هذا التماهي الميتافيزيقي المعبَّر عنه في الأوبانيشاد بـ«ذاك هو أنت»، كما تؤكدها كذلك كل أنواع التجارب الصوفية أيّاً يكن شكلها. وبما أن هذه التجربة مركزية وشمس لامرئية تنير كل الكون، وكوكب تدور حوله كل رؤية

---

(٢٢) Mundakopanisad, III, 2, 9.

(٢٣) Kenopanisad, II, 3.

(٢٤) Bryadâranyakopanisad, IV, 5, 15.

الإنسان الميثية - الكونية، فهي تشكل، نتيجة لذلك، الرحم الذي تنتظم انطلاقاً منه، حسب النظام التراتبي للتنزّلات، جميع الموجودات مهما كانت المستويات التي تنتمي إليها، مسجّلة في رؤية الإنسان الشاملة طوبوغرافيا الوجود المتعددة الأبعاد. وبما أن الموجودات تساهم من ناحية أخرى في انتشار نور هذا المركز اللامرئي وفق مقدراتها وكفاءاتها، فإن تشاكلات وتماثلات تنشأ في كل المستويات، في مستوى الوجود العمودي كما في مستواه الأفقي. والتناظر، الذي يشطر محل الوجود le topos de l'être ويشقه شقّ المحور، يستجيب من ناحية النزول كما من ناحية الصعود لـ«الانسجام المسبق نفسه» الذي لا يعدو أن يكون في نهاية التحليل القوة الفعّالة واللاحمة للمركز اللامرئي للعالم.

النزول والصعود

تتضمن تجربة المقدس الأصلية نزولاً وصعوداً نجدهما بأشكال متنوعة في كل التقاليد الدينية: في الهند وفي الإسلام وفي التقليد المسيحي الأفلاطوني المحدث للاهوت السلبي الذي بدأ مع أفلوطين وانتهى إلى المعلم إكهارت Maître Eckhart ونيقولاوس الكوزي Nicolas de Cues مروراً بدونيسيوس الأريوباجي Denis pseudo-Areopagite ويوحنا سكوتس إريجانوس Jeans Scot Erigene.

وهكذا فإن مدرسة السامخايا Sâmkhya في الهند تتأمل في تحلُّل العناصر وفق النسق العكسي لانبثاقها، وبالمثل في الأدفايتا l'Advaita (مدرسة شانكارا) التي ترى أن التحلل الكلي في نهاية كل دورة كونية (=كلبا) Kalpa[٢٥] يعني

(٢٥) الكلبا في الهندوسية تساوي يوماً من عمر براهمان، وفي نهاية كل كلبا تتحلّل الأكوان بفعل النار والحرارة وينام براهمان ليلة وفي نهايتها يعيد خلق الأكوان، وهكذا دواليك. لمزيد من التفاصيل، انظر (المترجم):

Hindouisme et Soufisme, op. cit., pp. 246-247.

اختفاءً كليّاً للأكوان في المايا (الوهم الكوني) الغامضة. فالانتقال من الواحد إلى الكثرة ليس تطوراً في التاريخ، ولكنه نزول، أي تجلّ متدرج يمكن له أن يكتسي إما شكل وهم كونيّ، أو شكل وجود مضاف surimposition كما في الهند، وإما شكل فيض متتالٍ كما هو عند الأفلاطونيين المحدثين، أو شكل تجلّ كما في العرفان الإسلامي.

هذا النزول يفترض مسبقاً عوالمَ متراتبة انتظمت علاقاتها وفق مبدأ المماثلة، بحيث ينعكس المستوى الأعلى على المستوى الأدنى الذي يشكل مجلّى تفصيلياً له. ففي العرفان النظري الإسلامي يتجلى عالمُ العقول في عالم الروح، وعالمُ الروح في عالم الخيال، وعالمُ الخيال في عالم الظواهر الحسية. وكل درجة دنيا هي تعيين للحقائق المضمرة في المستوى الأعلى، كما هي حاوية بالقوة صور أعيان الدرجة التي تتلوها أنطولوجياً. وبالمثل، في الأوبانيشاد، تصف حالات أتمان الأربع كثافة الوعي انطلاقاً من الأكثر لطافة إلى الأكثر كثافة، أي انطلاقاً من حالة أتمان اللاثنوي إلى حالة اليقظة التي هي حالة المعارف الحسية، مروراً بحالة النوم العميق المتموضعة في القلب، وبحالة الحلم التي هي من اختصاصات الذهن. ولكن النزول مرتبط بالصعود؛ فحركة النزول تقابلها حركة العودة في اتجاه الأصل. وتكمل هاتان الحركتان المتقابلتان دورة الوجود بحيث تلتحم نقطة العودة النهائية بنقطة النزول الأولية. وتفترض هذه الطريقة في رؤية العالم رؤيةً عمودية للأشياء. فانطلاقاً من عالم العقول ووصولاً إلى العالم المادي، يُنظر إلى الدرجات العمودية المتناظمة باعتبارها سلسلة من المرايا المتقابلة، إذ تتجه كل مرآة إلى المرآة الأعلى منها فتعكسها وتنير في الوقت نفسه المرآة الأدنى منها. وتخلق رمزية المرايا هذه «مجموعة من مفاتيح التطابق» des claviers de correspondances بين مختلف أنماط الوجود، وتسهل عملية التحول من الصور الخارجية إلى الصور الداخلية المرموز إليها، وتحوّل هذه الصور الداخلية إلى المستوى الأعلى منها مباشرة، وهلمّ جراً. وهذا التعمق في

جوهر الأشياء هو بالضبط ما يسميه العرفان الإسلامي «التأويل»، أي علم التفسير الروحي.

تستبعد هذه الرؤية كل اختزال للوجود إلى تطور تاريخي خطي. وإن وُجد تاريخ، فهو تاريخ الحوادث الأولى و[تاريخ] ما حدث في الزمن الأول in illo tempore. وكل تقدم هو تدرج نحو ما استمر موجوداً منذ البدء. وهكذا، فأولية الزمن الأصلي هي التي تُضفي على العالم أصالته. ويتشكّل في النقطة التي يلتقي فيها قطبا الإنسان والله عالم وتتأسس رؤية. وكما يقول كيريني K. Kerenyi: كلّ من ينطوي على نفسه بمثل هذه الطريقة ويأتي منها بالخبر اليقين، يعيش تجربة إلأعماق ويعلنها، فيؤسس بذلك العالم.(٢٦)

ولكن لهذه النظرة التراتبية نتيجة أخرى: فكل الموجودات سيكون لها، بحسب درجة ابتعادها عن الأصل أو اقترابها منه، طريقتها الخاصة في الوجود. وينبغي إذ ذاك أن نقبل بوجود عوالم متفردة يملك كل واحد منها زمنه الخاص وفضاءه الخاص وسببيته الخاصة. يقول أ. كاسيرر بخصوص الفضاء النوعي: «على عكس التجانسية التي تسود الفضاء التصوري في علم الهندسة، فإن كل محل وكل اتجاه يمتازان في فضاء الأسطورة الحدسي بنبرة خصوصية تحيل بدورها إلى ما تتميز به الأسطورة من كثافة نوعية، وإلى التمييز بين المقدس والمدنس».(٢٧) ويضيف كاسيرر بخصوص موضوع تشظّي الزمن الموسوم بـ«بعض النقاط الفاصلة» وبأنواع من أعمدة القياس:(٢٨) «لا تشكل أشطار الزمانية سلسلة متوالية من الحدود البسيطة وذات الشكل الواحد، ولكن يختص كل شطر من تلك الأشطار بالعكس

---

(٢٦) K. Kerenyi, 'Mythologie und Gnosis' in *Eranos Jahrbuch*, Zurich, 1940, 41, p. 141.

(٢٧) Ernest Cassirer, La Philosophie des formes symboliques: Trad, Jean Lacoste, Paris, 1972, Vol. II, p. 111.

(٢٨) *Ibid.*, p. 13.

بامتلاء تام، مما يجعلها متشابهة أو مختلفة، متطابقة أو متقابلة، ودية أو عدائية». (٢٩)

ويتحدث الصوفيون المسلمون من هذا المنطلق عن ثلاثة أنماط من الزمان والمكان: الزمان المظلم الكثيف للعالم الحسي؛ والزمان والمكان اللطيفين لعالم الخيال؛ والزمان والمكان الألطف لعالم العقول الخالصة. (٣٠)

ويتحدث كاسيرر عن السببية فيقول: «في الوقت الذي يتجه فيه فكر السببية التجريبية بطبيعته إلى إحداث علاقات ذات اتجاه واحد بين بعض «الأسباب» وبعض «النتائج»، فإن في حوزة الفكر الميثي حتى في الموضع الذي يُطرح فيه السؤال عن الأصل خياراً متحرراً تماماً من «الأسباب». فكل شيء يمكنه أن يوجد انطلاقاً من أي شيء لأن كل شيء يمكن أن يكون مكانياً وزمانياً في علاقة مع كل شيء. وبناءً على ذلك، فحيث يتحدث فكر السببية التجريبي عن التغيير، وحيث يحاول فهم هذا التغيير انطلاقاً من قاعدة عامة، فإن الفكر الميثي لا يعرف بالتالي سوى التحول البسيط (بالمعنى الأوفيدي Ovidien لا بالمعنى الغوتي Goethéen)». (٣١) فالعالم يمكنه أن ينشأ من زهرة لوتس منبجسة من سرّة الإله فيشنو Viçnu (٣٢) في فجر الزمان، كما يمكنه أن ينبثق من تجزئة العملاق الكوني براجاباتي Parajâpati

---

(٢٩) *Ibid.*, pp. 136-137.

(٣٠) H. Corbin, 'La configuration du temple de la Ka'aba comme secret de la vie spirituelle', in *Temple et Contemplation*, flammarion, 1981.

(٣١) Ernest Cassirer, *op. cit.*, pp. 69-70.

(٣٢) فيشنو (الإله) هو إحدى الصور الثلاث المتعينة لبرهمان (الخالق)، وهي فيشنو (الحافظ) وشيفا (المدمر) وكالي (المحول أو المغير). انظر: **الفكر الشرقي القديم**، المرجع السابق نفسه، ص ١٥١؛ وانظر كذلك: محمود أبو الفيض المنوفي: **التصوّف الإسلامي الخالص**، القاهرة، د.ت.، ص ١٩٣ (المترجم).

أثناء عملية الخلق. وهكذا، بالمرور من المتتابع إلى المتواقت، يصبح الزمان مكاناً والمكان فعل حضور محض، كما تصبح العلاقات بين الأشياء تزامنية. وإن تزامنية الأحداث الظاهرية والباطنية، وتطابق الحوادث الدالة ولكن غير المترابطة سببياً، وعروجها إلى عالم الروح، وانبجاس الأزمنة والأمكنة النوعية التي تطابقها، كل ذلك يُحدث تجاذباً سحرياً بين الكائنات والأشياء. وهذه التجاذبات اللاسببية، و«اللاعقلانية» من وجهة الفكر العلمي، هي التي تُضفي على هذه العوالم هالة من القداسة شبه سحرية.

البنية الثلاثية

ليست بنية الكون التراُتبية ثنوية كما جرى تفسيرها لاحقاً مع ديكارت، بل ثلاثية.[٣٣] فعلى مستوى الكون الأكبر تتطابق العوالمُ الثلاثة، أي عالم الظواهر الحسية وعالم الخيال وعالم الروح، مع الثلاثي: جسم، نفس، روح، بحيث إن فكرة التماثل (المماثلة التناسبية)، التي سنعود إليها بالبحث لاحقاً، لا تشمل علاقات الإنسان بالكون فقط، بل تشمل أيضاً، بفضل شبكة من التجاذب الكوني، الألوان والأشكال وحالات الوعي. هذا الثالوث triade التجاذبي القائم بين كل أجزاء الكون، تنتج عنه، سواء أفي الهند أم في الإسلام أم حتى في حضارات تقليدية أخرى، سلسلة من التناسبات. ويمكننا أن نأخذ مثالاً من الفكر الهندي: المقطع اللفظي المقدس OM.

(٣٣) يقول نصر حامد أبو زيد محللاً علاقة الإنسان بالعالم في «تصوّف ابن عربي»: «إذا كان الواحد هو أصل العدد ولكنه ليس عدداً، فإن الاثنين هي أوّل مراتب العدد. ولكن الإثنين - وحدها - لا تنتج أي كثرة. وتبدأ الكثرة الحقيقية مع العدد ثلاثة الذي هو أوّل مراتب العدد الوتري. والثلاثة هي التي تنتج عنها الكثرة لا في العدد وحده، بل في كلّ حقائق الوجود (...). إن الكثرة إنما توجد عن ثلاثة، فاعل ومنفعل وانفعال، أو ذكر وأنثى ونكاح إلخ. **فلسفة التأويل**، المرجع السابق نفسه، ص ١٧٣ (المترجم).

إن المقطع اللفظي OM هو المانترا mantra[٣٤] بامتياز، ويلخص كل مستويات الكون. وتؤكد الماندیکوبانیشاد la Mândukyopanisad, VIII-XII أن هذا المقطع اللفظي هو الكلّ. وتتماثل العناصر المكونة له، وهي AUM[٣٥]، مع الحالات الثلاث، أي اليقظة والحلم والنوم، بينما تمثل الحالة الرابعة (توريا – turîya) المقطع اللفظي OM نفسه.

وتُعتبر الأحرف الثلاثة AUM متماثلة مع الثالوث: الميثيولوجيا والكوزمولوجيا والتقسيم الثلاثي للعالم، ومتماثلة أيضاً مع الأجسام الثلاثة، الكثيف واللطيف والسببي. ولكن المقطع اللفظي المقدس OM الذي يُعتبر واقعاً ذاتياً مستقلاً عن الأحرف الثلاثة (ماترا Mâtra) المكوِّنة له، هو اسم براهمان اللامتمايز، واللاثنائية التي هي الهوية الأساسية للزوج: براهمان – أتمان.

كل هذا الكمّ الهائل من التماثلات الشاملة لكل المستويات، يبيِّن أن المانترا OM يشكل رمزاً يختصر كل مستويات الكون. وبما أنه توجد علاقة تماثل دقيق بين العالم الأكبر والعالم الأصغر، ينتج عن ذلك أننا بتردادنا عبارات المانترا، نتمثل بصفة سحرية كل القوى المطابقة لها والكامنة فيها أصلاً.

وهكذا، فإن اليوغي Le yogi عندما يكرر المقطع اللفظي المقدس (OM)، يحقق إصغاءً صوفياً. وتقول المايتري أوبانيشاد la Maitrî Upanisad, VI-22 على سبيل المثال، إنه: «يجب أن نتفكر في براهمانين

---

(٣٤) المانترا mantra هي صيغ ابتهال في الهندوسية (المترجم). انظر:

Hindouisme et Soufisme, *op. cit.*, p. 95-96.

(٣٥) تمثل هذه الحروف الثلاثة الصفات الثلاث التي تمتلكها «الذات العليا» وهي على التوالي: الإيجاد existenciation والجوهر substance والإفناء annihilation وتعني الحروف الثلاثة في اللغة الهندية AKARA, UKARA, MAKARA. لمزيد من التفاصيل، انظر:

Hindouisme et Soufisme, *op. cit.*, pp. 34.

اثنين: براهمان الذي هو صوت، وبراهمان الذي هو لاصوت. فبواسطة الصوت يتجلى اللاصوت. ويكون OM بينهما هو الصوت، ويفلت بفضله الصوت في اتجاه الأعلى ويضيع في اللاصوت».

إن تتابع درجات السماع الصوفي المتماثل مع درجات تجلّي الصوت، والرؤى اللونية والتجليات النورانية التي تصاحبه، والدخان والشمس والنار والحشرات المومضة والبروق،(٣٦) والوضع الأخروي وكل ما يعنّ له اليوغي، كل ذلك يشهد على التجاذب السحري القائم بين الأصوات والأنوار، كما يدل على تراتبية مسالك المعرفة العرفانية التي لا تكتمل إلا عندما يتطابق اليوغي مع براهمان اللاصوت في المركز السابع اللطيف لما فوق الوعي الذي هو صمت أزلي وصفاء أولي وانعتاق نهائي من دورات الوجود المتوالية.(٣٧)

---

(٣٦) S'vetâs' varopanisad II. 11.

(٣٧) سيلاحظ القارئ دون شك نوعاً من الغموض في هذه الفقرة الثالثة. وكنا قد أسلفنا القول بأن المؤلف لم يكن دائماً موفقاً في تقديم ملخص واضح عن المواضيع التي حلّلها بإطناب في كتابه «الهندوسية والصوفية». ولذلك، نقدم بعض التوضيحات التي قد تساعد على إزالة غموض هذه الفقرة. إن التماثلات القائمة بين اليوغي (ممارس رياضة اليوغا) والمقطع اللفظي المقدس وبراهمان إنما تتعلق بالرياضات الروحية التي يمارسها اليوغي، وهي ترتكز على ترديد صيغ ابتهال معينة تسمّى المانترا، وهي صيغة لغوية ابتهالية سحرية هي في الميثيولوجيا الهندية «بذرة روحية» كامنة في كل شيء، في براهمان كما في أتفه المخلوقات، وهي قابلة لأن تتحين في كل لحظة وفق طرق معينة (على اليوغي أن ينجز همساً أي أن يكرر هذه الابتهالات ٢١٦٠٠ مرة في اليوم). هذه البذرة الروحية الكامنة في الإنسان وفي كل الموجودات هي في الحقيقة أساس الذات الإنسانية، وإن القيام بهذه الرياضة الروحية يهدف إلى إيقاظ هذه البذرة في داخل الإنسان حتى يتوصل إلى الرؤية المباشرة لأتمان (ذات الكائن البشري). ومن ناحية أخرى، فالمانترا هي رمز صوتي يختصر الحقيقة العليا للعالم. فالمانترات هي عوالم صوتية صغيرة على علاقة تماثلية بكل أنماط الوجود ومراتبه. عندما يبتهل اليوغي، فإنه يوقظ الوعي الكوني المتموضع في العمود الفقري ويدفعه تدريجياً نحو القلب، ثم باتجاه منطقة ما بين الحاجبين. وفي =

تماثل العالم الكبير والعالم الصغير

إن تكن ثمة مطابقة بين السماء الخارجية والسماء الباطنية، كما يقول باراقلسوس، فكل أديان العالم الكبرى مجمعة على الإقرار بذلك. فمن دون هذا التماثل بين الخارجي والداخلي، لا يمكن وجود وحدة الإنسان والطبيعة والعلاقات التجاذبية مع الأشياء، ولا حتى العرفان أو «العلم الملائكي» الذي يلج الإنسان بواسطته «مملكة الروح الضائعة». وفي مثل هذا التوجه، فإن كل الموجودات ليس لها مبرر للوجود ما لم يكن لها مقابل عيني في روح الإنسان. وإذا كان العالم منسوجاً من شبكة رموز، فهو يعكس في الوقت نفسه نظرة الإنسان التغييرية. فالإنسان هو الذي يغير العالم بفضل قوته المتخيِّلة ويجعله كزهرة حديثة التفتُّح ويعمل إن صح القول على أن يُوجَد عالم.

إن الإنسان بوصفه همزة الوصل بين الأصل الأول والطبيعة الأخيرة، تفيض منه الأنوار القادرة على أن ترتقي بالأشياء إلى نصابها الرمزي، كما تنتهي إليه رحلةُ العودة الرامية إلى كشف ما بقي محتجباً تحت الظاهر المحسوس. وبفضل هذا التناغم بين كل من الجِّسم والنفس والروح ومماثلها الأنطولوجي، يتوفر الإنسان على ملجأ يجنّبه التيه على ضفاف العالم

= الوقت نفسه، فإنه يوقظ كل الحقائق الكونية الكامنة فيه. ولما كانت المانترا مرتبطة بكل مستويات الوجود ومراتبه، فإن من يوقظ مانترا يتملك بطريقة سحرية كل القوى المرتبطة بها. ولذلك، فإن إيقاظ مانترا من كمونها يؤدي بالإنسان إلى أن يصبح، بالفعل، عالماً صغيراً تتماثل فيه العوالم الكوزمولوجية السبعة مع المراكز اللطيفة السبعة المتموضعة في العمود الفقري المتماثل بدوره مع الجبل الكوني ميرو. وهذه العوالم السبعة والمراكز اللطيفة السبعة متماثلة مع مجتمع الآلهة ومع الحروف المقدّسة. كل هذه التماثلات تذوب وتنصهر في بعضها بعضاً وتصبح شيئاً واحداً عندما يتوصل الإنسان إلى معرفة أتمان، ولا يتم ذلك إلاّ في المركز السابع اللطيف. لمزيد من التفاصيل، انظر (المترجم):

Hindouisme et Soufisme, *op. cit.*, ch. II (les disciplines spirituelles).

المقفرة. ويساعده كونه «القطب الذي تدور حوله أفلاك الوجود»، على أن يتماهى بفضل هذه المكانة المركزية مع القوى الكونية التي تتخلل كيانه مثل رعشة مقدسة.

ولأن هناك فيضاً، ولأن العالم يبدو مكسواً بهالة سحرية، فإن هناك تماثلاً بين الداخلي والخارجي، وتتخذ اللغة المعبرة عن العلاقة بين هذين القطبين بعداً رمزياً، ويصبح كل شيء رمزاً مرئياً لكون لامرئي. ولأن هناك تماثلاً، هناك كذلك تغيير لاتجاه الزمن الأفقي نحو زمن الروح. وكل حكاية وكل قصة تُرويان إنما تَرويان الحوادث التي جرت في عمق الذاكرة. يقول هنري كوربان: «هذا التغييُر في اتجاه الزمن هو الذي يجعل المعطيات الخاصة بالحوادث المدركة مذ ذاك في زمن الروح ممكنة، ويتيح في الوقت نفسه استبطانها».(٣٨) ويعتبر سمناني(٣٩) هذا الارتداد من السماء الخارجية نحو السماء الداخلية رحلةً في مملكة الروح. ويقول:

«إعلم أن الإدراك بالرؤية مزدوج: هناك الإدراك الأدنى والإدراك الأعلى. الإدراك الأدنى هو كل ما بدا للعيان من كل ما تحويه الأرض، أجل من كل ما تحويه هذه الأرض، أي الألوان والمحيطات والأنوار والصحاري والمشاهد الطبيعية والمدن والآبار والقلاع... إلخ. أما الإدراك الأعلى فهو كل ما بدا للعيان من كل ما تحويه السماء، أي الشمس والقمر والنجوم والكواكب ومقر القمر. إلا أنك لا ترى ولا تدرك شيئاً مهما كان إلا بواسطة شيء شبيه به. فالحجر الكريم لا يري إلا المنجم الذي استُخرج منه،

(٣٨) H. Corbin, *en Islam Iranien*, Gallimard, Paris, vol.1, p. 177.

(٣٩) عبد الوهاب سمناني (ت ٧٣٦هـ/١٣٣٦م) ولد بسمنان وعاش أزمة روحية، رحل على إثرها إلى بغداد. وهناك أسس خانقاه صوفية. أهم ما تركه تفسير القرآن الكريم. لمزيد من التفاصيل، انظر: المرجع السابق، ج٣، ص ٢٧٥-٢٧٦ (المترجم).

ولا رغبة له إلا فيه ولا حنين إلا إليه. إذاً، حين تعاين سماءً أو أرضاً أو شمساً أو نجوماً أو قمراً، فاعلم أنه قد صفا فيك الجزء المتأتي من ذلك المنجم».(٤٠)

هذه المعاينة لطبيعة باطنية، لها مشاهدها الطبيعية وأراضيها ومدنها، تحيلنا على جغرافيا من الرؤى غنية بالرموز إلى أبعد الحدود، سنتحدث عنها لاحقاً. لكن ما يهمنا في هذا النص هو بالتحديد تماثل السماوات والأرضين الخارجية والداخلية بمقتضى مبدأ «النظير يُذكِّر بالنظير»، كي يُفضي في أفق الروح إلى القطب، أي إلى صخرة الزمرد في سيناء الروحية التي يحدثنا عنها السهروردي في أخبار رؤاه.

بمقتضى هذا المبدأ نفسه يقول عبد الكريم الجيلي:(٤١) «اعلم أن الإنسان الكامل مقابل لجميع الحقائق الوجودية بنفسه، فيقابل الحقائق العلوية بلطافته، ويقابل الحقائق السفلية بكثافته»؛(٤٢) «قلبه هو عرش اللّه، ويقابل اللوح المحفوظ بنفسه، حيث نُقشت جميع الأعيان الثابتة... ويقابل السماوات والأفلاك بمختلف ملكاته».(٤٣) إن فكرة الإنسان الكامل هي نموذج للإنسان الأول Urmensch الذي خلقه اللّه على صورته image dei. ولذلك، فإن الإنسان الكامل في الإسلام «يَسْتحق كل الأسماء الذاتية

---

(٤٠) Traduit par H. Corbin, in: *'l'Homme de lumière dans le soufisme'*. Editions Présence, Paris, 1971, pp. 109-110.

(٤١) عبد الكريم الجيلي (ت ٨٢٦هـ) من أبرز صوفية الإسلام. من أهم مؤلفاته: «الإنسان الكامل» و«الكهف والرقيم» و«شرح مشكلات الفتوحات» (شرح صوفي للباب التاسع والخمسين بعد الخمسمائة من الفتوحات المكية لابن عربي). لمزيد من التفاصيل، انظر: يوسف زيدان، **الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي**، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٨، الباب الأول (المترجم).

(٤٢) **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧، ص ٢١١ (المترجم).

(٤٣) المرجع السابق، ن. ص (المترجم).

والصفات الإلهية»، و«هو مرآة الذات الإلهية».[٤٤]

علم اللاهوت الموجب وعلم اللاهوت السالب

يقتضي كل نزول صعوداً، ولكن هاتين الحركتين المتعاكستين لا تقتصران على النظام الأنطولوجي، بل تتمان أيضاً في نطاق الفكر. ومعنى ذلك أن مجهود الفكر الساعي إلى إدراك جوهر الوجود وتعرية ما ظل مستوراً، يتطابق مع الأشياء المضافة إلى الأصل اللاامتميز للوجود، والتي تنعكس في الفكر في شكل علم باطن avidyâ (الهند). وهذا الجهد الفكري، الساعي إلى إدراك جوهر الأشياء، هو الطريق السلبية إلى المعرفة: طريق نجدها في كل التقاليد الدينية الغربية منها والشرقية.

وتنتج هذه المعرفة عن مبدأين:

أ - العالم بوصفه الانعكاس التراتبي للوجود على المرايا التي تتقبله كل واحدة منها حسب سعتها، ويمكن لهذا الانعكاس أن يكون فيضاً كما لدى الأفلاطونيين المحدثين، أو إضافة اللاوجود إلى الوجود عن طريق الوهم الكوني l'advaita vedânta، أو تجلياً كما في العرفان التأملي الإسلامي.

ب - تُترجم هذه الانعكاسات لدى الإنسان في شكل ملكات معرفية، وينتج عن ذلك أنه بارتقائنا سلّمَ المعرفة التصاعدي، نكتشف تدريجياً ما كان حُجب أثناء مرحلة النزول. بعبارة أخرى، إن المعرفة الحقيقية تتبع، بصفتها صعوداً وبالتالي كشفاً، النظامَ العكسي للنزول، بحيث إننا بإزالة الأحجبة نعود ثانية إلى الأصل الذي ينبثق منه كل شيء.

وهنا أيضاً يُعَدّ تطابق السببية والغائية أمراً حاسماً. فإذا كانت عملية

(٤٤) حول مفهوم الإنسان الكامل، انظر: **الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي**، مرجع مذكور، الباب الثاني، وهو باب عرض فيه المؤلف مختلف النظريات الصوفية حول الإنسان الكامل، وكذلك مصادر هذه النظريات (المترجم).

صعود قوس الارتقاء تتساوى في المستوى الدوري للوجود مع عملية اقتران نقطة العودة النهائية بنقطة النزول البدئية، فسوف يكون لهذا الانكفاء إلى الأصل مماثله أيضاً، في مستوى الإنسان، أي مستوى العالم الصغير الذي سيتوصل إلى العملية نفسها بفضل التدرج في المعرفة. وهكذا يتأسس تماثل تام في مستويي الوجود والإنسان. وبالتالي، إذا نظر إلى عملية النزول والصعود من زاوية المعرفة، فإنها تعبر عن نفسها في كل التقاليد الدينية المحبوة ببنية دورية مماثلة عن طريق علم اللاهوت الموجب وعلم اللاهوت السالب أو التنزيه.

وكل معرفة هي تأويل بذاتها، ولا يمكن أن تحصل إلا ضمن رؤية يكون فيها الانتقال من الواحد إلى الكثرة فيضاً، لا تطوراً خطياً. ويقتضي كل لاهوت سالب بالضرورة تصوراً عمودياً للوجود، وتدرجاً تراتبياً تتماثل فيه حركة تغلغل الفكر [في جوهر الأشياء] مع درجات الصعود كما لو كانت ثماني وحدات موسيقية تصاعدية. ولكن بما أن كل صعود هو كذلك استنفاد لدورة الوجود على مستويي الوجود والإنسان على حد سواء، فإن كل عودة تساوي هنا وهناك نهاية يمكن أن تكون حسب التقاليد الدينية إما بعثاً (الإسلام)، وإما تحللاً (الهند)، وإما اتحاداً صُوفياً ما فوق طبيعي كما عند أريجانوس. وتتطابق هذه المعرفة السامية في العرفان الإسلامي مثلاً مع «قيامة وسطى» ومع موت اختياري، ويعجّل الإنسان بموته بواسطة هذه المعرفة، أي يُبعَث منذ حياته ويكتسب بذلك الوضع المفارق والممتاز الذي لا يتوصل إليه الآخرون إلا بعد الموت. وهذا الموت الاختياري هو في الوقت نفسه خلاص وكشف، لأن القيامة ليست سوى إزاحة للأحجبة التي كانت تغطي وجه الوجود.

إن التماثل القائم بين المعرفة والبعث لا يحلّ لغزَ الموت فقط، بل كذلك مشكلة مصير الروح بعد الموت. فكل ظواهر الرؤى الكونية والإصغاءات الصوفية التي تحدثنا عنها اليوغا yoga وتصاحب أيضاً ظاهرة

الذكر في الإسلام، إنما هي علامات نذيرة تبشر الصوفي بإنجاز عملية ترميز ما رسب من صور النفس. ومثلما يرى الصوفي الإسلامي صور الجسم اللطيف وهي تظهر مرموزاً إليها في شكل رؤى مطابقة لنتائج أفعاله، كذلك فإن اليوغي يجوب بصفة عكسية زمن التناسخ اللطيف بالتعرف إلى تجسداته السابقة، ثم بتحيينها وتقمصها.

إن هذه التحيينات تظهر للصوفي بحسب قدراته التأويلية، وتثبت أن الكشف الذي يسعى إليه قد تم فعلاً، وأن التجربة معيشة وجودياً، وأنه يعيش منذ الآن أحوال ما بعد موته، وأنه يحيا - بمعنى ما - عرفانياً اللاهوتَ التنزيهي، بل لاهوت النفي المطلق. وبلغة الهند يزيل الصوفي، بفضل اليوغا، ما أُضيف توهماً إلى الوجود المطلق، أي ما أُضيفَ إلى براهمان.

ولا تقف هذه التماثلات عند هذا الحد، بل تمتد أيضاً إلى قوسي النزول والصعود. فكل مستوى من مستويات الوجود الموجود على قوس النزول، له مقابله على قوس العودة التصاعدي (انظر الرسم البياني رقم ١). وسوف تصبح كل المستويات الموجودة على قوس الصعود في عوالم ما بعد الموت، إما تحييناً لأحوال الروح لمن كان أجله مسمّى [موت اضطراري]، وإما استباقاً أخروياً لمن كان أجله مقضياً [موت اختياري].(٤٥)

ولن نتوسع هنا في بيان نتائج هذه الرؤى، ولكن يمكننا أن نستخلص **أن الصعود من زاوية الوجود هو علم لاهوت سالب، وهو من زاوية المعرفة تأويل، ومن زاوية الانعتاق والخلاص بعث، بل كشف للمحجوب**. فالصوفي

---

(٤٥) «الفارق بين حالة الفناء (الموت الاختياري) والموت الطبيعي هو الفارق بين المعرفة الاختيارية التي يحصلها الإنسان في الدنيا والمعرفة الاضطرارية التي تصل إليها الأرواح بعد الموت. المعرفة في الحالة الأولى لها نتائجها من النعيم الكامل برؤية الله الدائمة، والمعرفة في الحالة الثانية نتيجتها الحجاب عن الله والعذاب الجسدي». **فلسفة التأويل**، ص ٢٠٠ (المترجم).

يترقى من حال إلى حال، ومن حجاب إلى آخر، وتتفتح أمامه عوالم، ويتحول من مشاهدات إلى مشاهدات، فترتفع عنه الحجب، حجاباً حجاباً، وتنكشف أمامه في كل مقام آفاق جديدة، سواء في مجال الألوان أو الصور التي يراها، أو في مجال الذكر الصوفي الذي يسمعه والحالات الشعورية المرتبطة بالمقولات الزمكانية الخاصة التي يعيشها. ولذلك، فعلم اللاهوت التنزيهي هو قبل كل شيء صعود إلى المنبع، أو هو - كما يقول الصوفيون المسلمون - عودة إلى «مشكاة الأنوار النبوية»، أي إلى جذور الذاكرة الأصيلة.

وفي الغرب، كان على التيار الصوفي الأفلاطوني الكبير المحدث، المرتدي هو الآخر شكل لاهوت تنزيهي apophatikai مقابل اللاهوت الموجب kataphatikai، أن يحتفظ، إلى حد ما، بسلامة بنية الوجود الكبرى التي كنا كشفنا من قبل عن تماثلاتها في الفكرين الهندي والإسلامي. ولا مراء في أن فكرة تراتبية بنية العالم قد تعرضت، مع نيقولاوس الكوزي، لضربة جدية، إذ كانت فكرة اللامتناهي الحاسمة في الفكر الحديث قد بدأت تفعل فعلها. غير أن الطريقة السلبية [في المعرفة] لفظت آخر أنفاسها مع عقيدة «الجهل العالم» docta ignorantia. فالّله بالنسبة إلى نيقولاوس الكوزي لا يمكن أن يدرك بالذهن، فهو وحدة المتناقضات، ولا يستطيع الفكر تجاوز المتناقض.(٤٦) ومن يُرد إدراك اللّه بالذهن، فإنه يُنزله إلى مستوى الواقع البشري. ولكي ندركه ولو بصفة تقريبية، لا يمكن التعويل على الذهن. وبدلاً من الذهن، يبدو العقل في وضعية أفضل لإدراك شيء ما عن اللّه. وإن قوة هذا العقل جبارة إلى حد تفضي به إلى إدراك شيء ما في

---

(٤٦) De Docta ignorantia, 49: هذا الشاهد وما يتلوه من شواهد مأخوذة من الترجمات الألمانية لـ:
Wilhem Weischedel, in: 'Der Gott der Philosophen', *Wissenchaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, 1973, pp. 161-163.

الوقت الذي لا يدرك فيه الذهن سوى ظنون وأضداد. على أن العقل، برغم قوته، ليس أقل عجزاً من الذهن. فـ«أكبر العقول لا تستطيع إدراك اللامتناهي واللامحدود والواحد».[٤٧] ولا يدرك العقل البتة الأحدية، كما هي في الواقع، ولكن فقط كما يتمثلها الإنسان. ولذا، لا يمكننا أن ندرك اللّه بواسطة معارفنا المحدودة. «إنني أعرف أن كل ما أعرفه ليس هو اللّه، وكل ما أعرفه لا يشبهه في شيء، لأن اللّه يتجاوز كل أنماط معارفنا».[٤٨] وكل معارفنا ليست سوى تكهنات وتمثلات ذهنية.[٤٩] وإذا كان اللّه لا يُدرَك بالمعرفة، فربما أمكننا إدراكه باللامعرفة: «يجب أن يكون العقل نفسه لامعرفة، ويجب أن ينكسف عندما يحاول رؤية جلالتك».[٥٠] وهكذا، نصل إلى المفارقة التالية: إن معرفة اللّه هي لامعرفة: «فلا يمكنني الإحاطة باللامفهوم إلا بطريقة لامفهومة بواسطة اللامعرفة العارفة».[٥١] أي إننا لا نستطيع التوصل إلى المعرفة الإلهية إلا بواسطة هذا الجهل العالِم من دون سواه، الذي هو الطريق السلبية بامتياز التي تضمن عدم الخلط بين اللّه والعالم المخلوق، وبينه وبين اللاهوت الموجب. فكل ما يقوله علم اللاهوت الموجب بخصوص اللّه إنما يجد أساس برهانه في المخلوقات، ومن هنا يبرز خطر جرّ اللّه إلى مجال الحقائق المتناهية.

---

(٤٧) Trialogus de posset, p. 288.

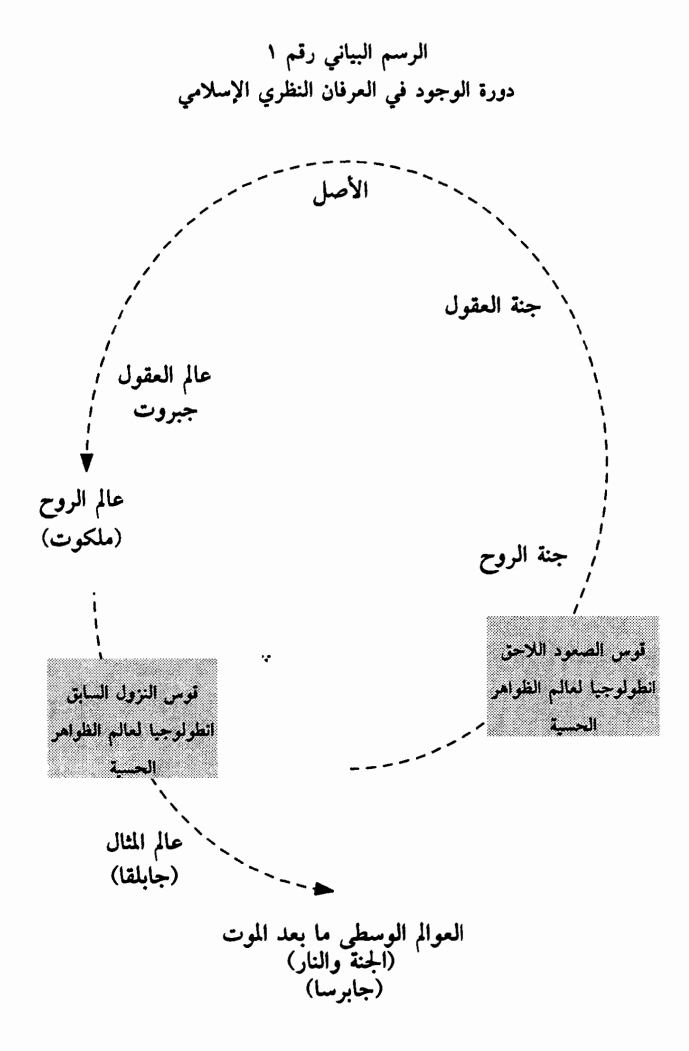
(٤٨) Dialogus de Deo abscondito, p. 67.

(٤٩) De conjecturis 2.

(٥٠) De Visione Dei 146.

(٥١) De Docta ignorantia 163.

الرسم البياني رقم ١
دورة الوجود في العرفان النظري الإسلامي



من دون هذا النفي كان يمكن لله أن يُعبَد على أنه المخلوق والمتناهي، لا على أنه اللامتناهي. ومن خلال هذا النفي نشك في معارفنا عن الوجود، المتأتية من واقع الأشياء المتناهية. ويمّحي عند هذا المستوى الثالوث أيضاً، فلا مكان في علم اللاهوت السالب للأب والابن والروح القدس، ولا وجود إلا للاّمتناهي الإلهي نفسه. وهكذا، يبدو اللّه لاشيء، وعدماً، و«هو الممتنع عن الوصف، وأبعد من أن نُثبت وجوده، كما هو أبعد من أن ننفيه،(٥٢) بما أنه ليس مسمّى ولا غير مسمّى، ولا مسمى وغير مسمى في الوقت نفسه. وتبقى كل إفادة بشأنه معلقة بين الإثبات والنفي، بحيث نستطيع القول إزاءه إنه ليس كائناً وليس لاكائناً، وليس كائناً ولاكائناً في الوقت نفسه».(٥٣) وهكذا، نلتقي مرة أخرى، مع نيقولاوس الكوزي، بتلك اللغة المتفارقة العاجزة عن وصف الوجود، التي كنا اكتشفناها في الأوبانيشاد: المقدس لا يتجلى إلا عبر المفارقات.

لقد مكّنتنا هذه النصوص، المختارة من شتى التقاليد الدينية العالمية، من استخراج الخطوط الرئيسية لهذا التوجه الروحي المشترك الذي كان موضوع هذا الباب، وكشفت لنا عن بنية تقف جداراً فاصلاً بين الرؤية الصوفية للعالم والمفاهيم الفلسفية التطورية والتاريخية. ولن يتحقق خفض محور الوجود العمودي إلى المستوى الخطي للتاريخ إلا بإزالة «صلة الوصل» courroie de transmission الأساسية التي هي تحديداً العالم الوسيط [بين عالمين]، أي عالم المثال، وعالم الاستحالة. وسوف تكون لضياع هذا العالم، في الفكر الغربي، نتائج خطيرة، أسواء بالنسبة إلى مصير الغرب نفسه أم إلى مصير الحضارات التي ستدخل في ما بعد مجالَ جاذبيته.

(٥٢) De fliatione Dei 60.

(٥٣) De Conjecturis.

الباب الثاني

عالم المثال، عالم التحولات[1]

كان خفض المحور العمودي للوجود إلى المستوى الخطي التاريخي بمثابة قطيعة، أدّت إلى فقدان ملكة التفكير في عالم الخيال. ونعني بالخيال عالماً منفصلاً من الرموز لم يكتف بإظهار أنماط archétypes الروح البدئية عن طريق الفيوضات والتجليات الإلهية، ولكنه صاغ كذلك فضاءً ظاهرانياً espace docetiste،[2] بحيث يتطابق الرمز، بمعنى ما، مع وسيطه الطبيعي، ويتوسط بين عالم الظواهر الحسية وعالم العقول الروحية، ويتيح التحول في ما بينهما من دون قطع للاتصالية.

لقد كان وجود هذا العالم المثالي ذا أهمية كبيرة فعلاً. فقد أمّن في المقام الأول التواصل والتدرج نحو المستويات الأنطولوجية العليا، ومكّن في

---

(١) عالم المثال: له تسميات عديدة، فيسميه محيي الدين بن عربي الخيال والخيال المطلق وعالم الجبروت والبرزخ وبرزخ البرازخ.

(٢) الظاهرانية Docetisme هي «بدعة» من «بدع» الكنيسة ظهرت في القرون الأولى. وحسب هذه البدعة، فإن المسيح لم يكن في الحقيقة سوى جسد ظاهر وروحي. وقد كانت هذه البدعة محاولة للإجابة عن المعضلة التالية: كيف أمكن للرب أن يتعذب ويموت في شخص المسيح:

Le Grand Larousse Universel, 2ème édition. Ed. Larousse, Paris, 1994, T5, p. 3328.

المقام الثاني من فهم ظاهرة الرؤيا، وهي ظاهرة هامّة جداً في الفن وفي أحوال العرفان التأملية. ويسّر في المقام الثالث استعمال اللغة الرمزية، إذ إن أنماط الروح البدئية تنتقل من حال إلى حال في هذا العالم الوسيط نصف الروحي ونصف الحسي geistleiblichkeit، ويظهر فيه، إضافة إلى ظاهرة الرؤيا، كل ما كان في النفس في حالة كمون، في شكل صور رامزة. ويتم هذا في مستوى العرفان، أي في مستوى ما كنا سميناه الاستباق الأخروي [الموت الاختياري أو الأجل المقضي]، كما في مستوى حالات ما بعد الموت [الموت الاضطراري أو الأجل المسمّى].(٣) ويفرض هذا العالم، في المقام الرابع، اللجوء إلى التأويل بوصفه كشفاً أو «صلة وصل» عمودية. وييسّر في المقام الخامس تحوّل الرموز من كوكبة ثقافية إلى كوكبة أخرى، كما ييسّر التماثل بين مختلف تشكلات الوجود. وقد خلق في المقام الأخير، بفعل ملكته التحويلية، جغرافيا رؤيوية لها مدنها وجبالها ومنابعها وأنهارها. أي إنه خلق، بعبارة أخرى، المجال الممتاز للفن والشعر والرمز.

أبان بول ريكور، في مقابلة مع الصحافي كريستيان دي لا كمباني،(٤) عن طريقتين في تناول موضوع الرمز: «إما من خلال الأساطير (الخطيئة الأصلية؛ الهبوط من الجنة؛ الشعور بالذنب)، وإما من خلال التحليل النفسي الذي تعامل مع الظواهر نفسها على أنها ظواهر مرضية». وتترتب على ذلك إمكانية قراءتين للرمز؛ قراءة تبالغ في الرفع من شأنه مثل قراءة مرسيا إلياد، وقراءة تختزله وتحطّ من قدره مثل قراءة فرويد نفسها: «نجد من ناحية منهجاً - لاهوتيا - شعرياً - أسطورياً، ومن ناحية أخرى منهج

(٣) لمزيد من التفاصيل، انظر:
Hindouisme et Soufisme, op. cit., pp. 204-206.

(٤) Paul Ricoeur, 'philosophe de la métaphore et du récit', *le Monde*, Dimanche, 1er février, 1981, pp. XV-XVI.

التظنّن، ويمثله كلّ من فيورباخ وماركس ونيتشه وفرويد». وهكذا، «فنحن إزاء معنيين للرمز: الثقة والتظنن». إلا أن ريكور شرح الأمر في مقال[٥] ينمّ عن فطنة كبيرة، فبيّن أن الرمز له غايتان، أي أنه يحيل على معنى آخر، وتتأتى من هنا «بنيته المبهمة». ولذلك، تتأثر عملية التأويل بهذا «التضخيم المعنوي»[٦] (المعنى الأول يحيل على معنى ثان). «الرمز شيء يتطلب القراءة» والتفكيك والتوضيح. وبعبارة أخرى، فإن عملية تأويل الرمز، بحكم انغلاقه على نفسه، تعني بسط أو «حل كل ثنايا المعنى».[٧] ولكن عملية التأويل هذه، تخضع من ناحية أخرى، باعتبارها رهينة مقاربات مختلفة، لازدواجية الثقة والتظنن. وهكذا تتأثر عملية التأويل إما بالتظنن أو أسلوب إزالة الوهم، وإما بالثقة أو أسلوب تلبيس الأوهام. نجد من ناحية «تأويلية إرجاعية»، ومن ناحية أخرى «تأويلية مضخمة»، هي عبارة عن عملية «إعادة لصق» recollation (بالمعنى الهيدغري)، بحيث ينشأ صراع التأويلات نتيجة الوضعية الصراعية لإنسان القرن العشرين. وأبرز ريكور، لتوضيح هذين الاتجاهين المتقابلين، ثلاثة توجهات في تأويلات اثنين من كبار المفكرين المعاصرين يقفان على طرفي نقيض في منهجيهما، هما هيدغر وفرويد. فمع هيدغر نجد «تأويلية للإصغاء»، يترك من خلالها المجال للمعنى حتى يأتينا بنفسه عوضاً عن خفضه إلى أسباب ووظائف نفسية واجتماعية. أما فرويد فلم يهتم بهذه الوجهة، ولا بموضوع الاعتقاد، بل انصبّ اهتمامه على عمل طريقة الدوافع الغريزية، وعلى «الكلفة العاطفية»، وهكذا يظل الرمز طريقة لإشباع الرغبة. وعلى هذا النحو نجد من جهة «ملء القصدية الدلالية»،[٨]

(٥) Le Conflit des herméneutiques: Epistémologie des interprétations, in: 'Le symbole comme problème interdisciplinaire'; *Cahiers internationaux du symbolisme*, XII, Bruxelles, 1966.

(٦) *Ibid.*, p. 163.

(٧) *Ibid.*

(٨) *Ibid.*, p. 167.

ومن جهة ثانية «إخفاءً» يصبح فيه العدول عن الرغبة، الذي هو نتاج الحضارة نفسها، مصدراً للتخريف والوهم. وأخيراً، نجد من ناحية إحياءً للمقدس بوصفه «شكل اللغة الأعلى»، ومن ناحية أخرى إحياءً مختلفاً تماماً هو اكتشاف الطفالة l'infantilisme، ومن ثم نكوصاً.

ويصل ريكور في النهاية إلى النتيجة التالية: «تقول هاتان التأويليتان» بوجه ما «الشيء نفسه: إن بنية الرمز نفسها، بحكم خضوعها لعدد من التعيينات، هي التي تتحكم إلى حد ما في هاتين الطريقتين اللتين تفضي إحداهما إلى «أركيولوجيا الطفولة» بصورها المركزية والعتيقة، وتفضي الأخرى إلى «الصور النبوية-الأخروية». وعلى الرغم من ذلك، يريد ريكور، بمقابلته بين الأركيولوجيا والأخروية، الإيحاء بأن في طريقتي المقاربة هاتين تتعايش إلى حد ما وظيفتا الرمز، المتمثلتان في إحياء طفولتنا مع الكشف عن مصيرنا الأخير. ويمكننا بعبارة أخرى أن نؤوّل بدورنا آراء ريكور، فنضيف من دون أن نخون - في ما نظن - أفكاره المتسمة بالحذر والبعد عن الجزم، أن كل صعود نحو الأعلى يفترض قبل كل شيء هبوطاً أو «نزولاً إلى الجحيم»، حسب اعتقاد البشرية العتيق، وأن هذا الهبوط هو شرط ضروري يسمح بالكشف عن إمكانياتنا الذاتية. ومن هذا المنطلق، أوّلَ القسمَ الأخير من أسطورة أوديب (تشوّهه وسمل عينيه) على أنه يمثل من منظور التأويل الإرجاعي عقاباً له على نكاحه محرماً وقتله أباه، ويمثل من المنظور الباطني للتأويل المضخم «منفذاً إلى الظلمات التي هي نور»: يفقأ أوديب عينيه كي تتفتح عينا روحه فيُفضي بذلك إلى الرؤية الباطنية للحقيقة.

ويكشف تفسير ريكور لهاتين التأويليتين عمّا يمثل، حسب تعبيره، الشحنة المزدوجة للرمز نفسه، من حيث أنه - نظراً إلى كونه يرفع الإنسان في المذاهب الباطنية إلى مستوى رؤية الروح - يجمع بنفسه بين هاتين الوظيفتين ويعيد دمجهما في الوحدة غير المنقسمة لطريقتي النزول والصعود. غير أن إضاعة هاتين التأويليتين لوحدتهما الأصلية، واستقطابهما في صراع

التأويلات، يُظهران جيداً أن عالم إحداهما ليس هو بالضرورة عالم الأخرى، وأن هناك قطيعة تفصل بين هذين العالمين، كما توجد فجوة يحاول ريكور تجاوزها باستحضار وجهي المرآة. ولكن القطيعة موجودة، ونحن نراها تنكشف أمامنا عارية عرياً لا يقبل الشك. وهكذا، لكي يفرض التأويل الفرويدي نفسه بكل قوته الإيحائية، كان من الضروري أن ينهار الصرح الأنطولوجي للوجود، ويختزل الإنسان إلى دوافعه الغريزية. والتأويل الفرويدي، على هذا الأساس، هو تأويل للعالم ذي المرايا المهشمة؛ لعالم أُقصيت عنه تلك الدساتيرُ الثقافية التي كانت قد حَفَظَتْ، أثناء عملية التأمل نفسها، ذاكرةَ الناس الأصلية. وهو كذلك تأويل لعالم ظل فيه الكائن، المختزل إلى مستوى آلية الليبيدو المظلمة، ممزَّقاً بين مبدأ لذة محكوم عليه بأن يظل غير محقَّق، ومبدأ واقع مستبد. ولكن هذا الاستبداد هو الثمن الذي يدفعه الإنسان حتى يتحضّر، إذ يظل متأرجحاً تأرجحاً أليماً بين هذين القطبين المتناقضين مع حفظ نفسه، بطريقة ما، في توازن عارض.[(٩)]

كما أن هاتين التأويليتين - الإرجاعية والمضخمة - وإن كانتا تحيلان في الحقيقة على الشيء نفسه، فليست لهما المرجعية نفسها. فهما تحيلان على صورتين للإنسان متعارضتين تعارضاً جذرياً: وفي هذا الاختلاف بالذات (الذي هو انقلاب تام للآفاق) يكمن التحول من الإنسان الديني إلى الإنسان اللاديني، ومن الإنسان المتفتح على طوبوغرافيا الوجود إلى الإنسان المعلَّق على هاوية الغرائز. ويوجد كذلك، وسط هذه الفجوة، عالم مثالي ذو وجود أنطولوجي مستقل يعبر عن نفسه في شكل رموز إلهية، كما يوجد عالم يتخذ

(٩) بالنسبة إلى كل «تدابير الحماية» مثل «محطمات الهموم» (المخدرات) والنسك (اليوغا) أو تحويل الليبيدو أي تصعيد الغرائز في الفن، والتي تمثل تلبية تعويضية لإيجاد نوع من التصالح بين الأنا الشبقي وعالم الإكراهات، انظر:

S. Freud, *'Malaise dans la civilisation'*. P.U.F. Paris, 1971, p. 18 Trad. Ch. et J. Odier et aussi; *'l'Avenir d'une illusion'*, P.U.F. Paris 1971, p. 45 Trad. Marie Bonaparte.

فيه التخيُّل شكل قناع. وبينما يحيل الرمز في الحالة الأولى على معنى آخر، هو منذ الآن قطيعة في المستوى ومنفذ إلى طريقة حضور أخرى، لا يشكل «الإخفاء» أكثر من مجرد بديل لرغبة غير محققة، بل ربما لا يشكّل إلا وهماً. وهذا الاختلاف، باختصار، هو الذي يُوجَد بموجبه عالم روحي وعالم آخر يضحى فيه الدين جنوناً جماعياً كي لا نقول عصاباً استحواذياً névrose obsessionnelle. وإن مزية «فرويد كلها تتمثّل في أنه أظهر التضمّنات المأساوية لهذه الحقيقة، وكشف عن المعاني الحافة لما يعرف بـ«علم نفس عديم الروح».

عالم الإسقاط الرمزي ∴

ما من أحد أجاد في إبراز مضامين موضوع هذا الباب: «عالم المثال، عالم التحولات»، المتنوعة جداً، إجادةَ هنري كوربان. فهو لم يكتف بتفصيل القول في كل «الفلسفة المشرقية»، فلسفة الحكايات الرؤيوية les récits visionnaires (بدءاً بابن سينا والسهروردي وصولاً إلى الشيخ أحمد الأحسائي الذي أسس في القرن التاسع عشر المدرسة الشيخية)، بل أبان تحولات هذه الفلسفة وارتباطاتها بإيران ما قبل الإسلام، كما كشف عن أوجه التشابه بينها وبين الكيمياء القديمة، وبينها وبين الغنوص، وبينها وبين التقاليد الباطنية الأخرى. وكي نقدّر كنوز هذا العالَم المثالي، الذي هو عبارة عن «مملكة الروح الضائعة»، حق قدرها، يجدر بنا التوجهُ نحو مؤلفات هنري كوربان وشروحه القيمة.[١٠] ولكننا سنقتصر في استحضارنا هذا العالم

(١٠) Corps Voir Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Berg international, Paris, 1979, *Corps Spirituel et Terre céleste, Buchet/Chastel, Paris, 1979; L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Flammarion, 1976; *Temple et Contemplation*, Flammarion, 1981; Sohrawardi, *l'Archange empourpé*, Fayard, 1976; *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Editions Présence, Paris, 1971; *La Philosophie iranienne islamique*. Buchet/Chastel, Paris, 1981.

المثالي على ما هو ضروري لإنارة موضوعنا.

كتب هنري كوربان في مقدمة الطبعة الثانية من **جسم روحي وأرض سماوية** Corps spirituel et terre céleste، تحت عنوان «نحو ميثاق للخيال»:

«منذ وقت طويل... والفلسفة الغربية، ولنقل «الفلسفة الرسمية» التي اقتفت أثر العلوم الوضعية، لا تقبل سوى مصدرين للمعرفة: الإدراك الذي يوفر المعطيات التي نسميها تجريبية؛ والمفاهيم الذهنية، وهي القوانين التي تنظم هذه المعطيات التجريبية. وبالتأكيد، فإن الفينومينولوجيا قد حورت هذه النظرية المعرفية المبسطة وتجاوزتها، على أن المكان بقي شاغراً ما بين الإدراكات الحسية والحدوس أو مقولات العقل.

وأما ما كان يُفترض أن يشغل مكاناً وسطاً بين هذه وتلك، وما كان يشغله بالفعل في الفلسفة غير الغربية، أعني بذلك الخيال النشيط، فقد ترك أمره للشعراء. وأما أن تكون لهذا الخيال النشيط (والأجدر أن نقول خيال فعال كما تحدثت الفلسفة الوسيطة عن العقل الفعال) وظيفتُه المعرفية الذاتية لدى الإنسان وأنه يمكِّننا من النفاذ إلى منطقة الوجود وحقيقته اللتين تبقيان من دون هذا الخيال منغلقتين وممتنعتين عنا، فذلك ما لم يكن بمقدور فلسفة علمية عقلانية وعقلية تصوّره. لقد كان من البديهي بالنسبة إليها أن الخيال لا يفرز إلا الخيالي، أي اللاواقعي والأسطوري والعجيب والوهم... إلخ».[11]

لقد عبر هنري كوربان هنا عن أهمّ شيء، أي عن الوظيفة التوسطية للخيال باعتباره **عالم الصور المثالية** المنفصل الذي يتوسط المعقول والمحسوس، وعن انحطاط مكانته في الفكر الغربي حيث سيقرنه ديكارت بالأفكار المصطنَعة والمزيفة. ولكي نفهم المعاني الحافة لهذا العالم فهماً

---

(١١) *op. cit.*, p. 8.

أفضل، نستشهد بنص مأخوذ من كتاب عبد الرزاق اللاحيجي (١٦٢٢)، **جوهر المراد**

> يتفق العارفون الشرقيون والصوفية على أنه يوجد بين العالم العقلي - عالم الجواهر الخالصة - والعالم المحسوس - عالم الجواهر المادية الخالصة - عالمٌ آخر يملك سكانه صوراً وامتدادات من دون أن تكون لهم مع ذلك أجسام مادية. وينتج عن ذلك أن الحقائق الخالصة مجردة من المادة والامتداد، في حين أن الحقائق المادية الخالصة مكسوة بالمادة والامتداد. ثم إن سكان هذا العالم الوسيط غير ماديين، ولكنهم يملكون امتداداً مثل الصور الخيالية. وفي حين أن الصور الخيالية لها حقيقتها في الذهن لا في العالم الموضوعي، فإن عالم المثال له حقيقة موضوعية خارج الذهن.[١٢]

إن هذا العالم، بوصفه عالماً وسيطاً، هو عالم ذو وجهين، مما يميزه عن العالمين الآخرين. فهو يقابل كلاً منهما بوجه من وجهيه. فكي تظهر الروح للرؤيا القلبية، فإنها تهبط إلى هذا العالم الوسيط وتتخذ صورة وامتداداً، وتتحول فيه المعطيات الحسية إلى رموز بواسطة ملكة الخيال المتجلّي. ففي هذا العالم، كما يقول عبد الرزاق اللاحيجي، تتروحن الأجساد وتتجسّد نتائج أفعالنا. وتتأتى من هنا لطافة هذا العالم وشفافية مادته وظاهرانيتها، مما دفع السهروردي إلى نعته بعالم «الصور المعلقة». وإن بصمات هذا العالم هي التي نكتشفها في الانعكاسات التي نراها في المرايا، وكذلك في الصور المجلوة، وفي الينابيع الصافية، وفي المياه المترأرئة، وفي السراب المتموّج... إلخ. وهذا العالم بتموضعه بين عالمين من دون الانتماء إلى أيّ منهما، ولكن مع تسهيل تفاعلهما وتزامنهما (حيث تتروحن

---

(١٢) كوهر مراد (جوهر المراد) III، ٤١٢، طهران، ١٣٧٧هـ، ص ٤٣٤-٤٣٦.

الأجساد وتتجسد الأرواح)، إنما هو الرابط بين هذين العالمين بواسطة الفعل التزامني للصدفة.

ولم يكن ممكناً وجود خيال منفصل لو لم يوجد عالم خاص بالرمز. فالرمز هو لغة الروح، والعالم ينطق بواسطة الرموز.[(١٣)] وهكذا اعتبر يونغ «أن «طبقات» النفس الأكثر عمقاً تخسر، كلما ازدادت عمقاً وظلاماً، خصوصياتها، فتصبح شيئاً فشيئاً جمعية، بقدر ما تتجه نحو «الأسفل»، أي بقدر ما تقترب من الأنظمة الوظائفية المستقلة حتى تصير في النهاية كونية وتنطفئ في مادية الجسم، أي في العناصر الكيميائية... ولهذا تكون النفس و«العالم» في «الأعماق» مترادفين. وينبغي عليّ بهذا المعنى أن أوافق كليًا كيريني Kerény عندما يقول «إن العالم هو الذي يتحدث بواسطة الرمز...».[(١٤)]

قد نتفق أو لا نتفق مع يونغ بخصوص وجود هذا اللاشعور الجمعي الذي هو - بخلاف اللاشعور الفرويدي ذي الطبيعة الفردية والعلاقة بماضي الفرد القريب (وإن كان فرويد قد كشف في اللاشعور الفردي عن الرسابات العتيقة المتداخلة مع الذاكرة القَبَلية) - نوعٌ من الحلم الكوني أفصحت عنه لغة الأساطير، وشكل مذ ذاك ذاكرة الإنسانية البدئية، حيث تتكوّم بالقوة الرسابات العتيقة للنفس الإنسانية العريقة في القدم. على أن المهم عند يونغ هو تبيان الفرق بين المجاز والرمز، وربط هذا الأخير بـ«بنى» النفس ذاتها. وهكذا، بقدر ما تكون الرموز عتيقة فإنها تُشحَن بالإرادة الإلهية، وبقدر ما تكون مستقلة عن الشعور تخسر هذه الصفةَ الإلهية وتصبح مفاهيمَ أو

---

(١٣) في ما يتعلق بوظيفة الرمز، انظر أيضاً:

Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1972, p. 69 et Ernest Cassirer, *op. cit.*, p. 88.

(١٤) *L'Ame et la vie*, Buchet/Chastel, Paris, 1963, p. 62.

مجازَاتٍ ينتهي بها الأمر إلى أن تختلط بالأفعال الشعورية والتجريبية. فالرموز هي تبلور الأنماط البدئية archétypes التي تشكل بدورها «أعضاء النفس ما قبل العقلية». وليس للنمط البدئي في حد ذاته محتوى، فهو غير مرئي: شبيه بالحقل الجذاب لقطعة مغناطيسية.(١٥) وعندما يتمظهر فإنما يكون ذلك على شاكلة رمز. ومن هنا يُعتبر الرمز الصورة المرئية لنمط بدئي غير مرئي. ويمكن للأنماط البدئية، المفرغة من «قوامها النفساني»، أن تُقارَن بالمُثل الإلهية، وبصورة الله، وبـ«الأعيان الثابتة» (الإسلام)، وباختصار: بكل الصور النمطية البدئية التي تلبسها الروح كي تظهر في مجاليها.

ولكن العالم المثالي هو أيضاً عالم الأفعال الخيميائية، حيث «وُجدت» و«كانت موجودة» «ليس فقط رؤى الأنبياء والصوفيين والوقائع الرؤيوية التي تعيشها كل روح بشرية بعد مفارقتها هذا العالم... بل أيضاً مآثر الملاحم البطولية والملاحم الصوفية ورموز كل الطقوس التدشينية والليثورجيات برموزها...».(١٦) وهكذا، لو أقصينا كل هذه الرؤى والرموز من مجالها المخصوص الذي هو عالم المثال، ومن أداتها الخاصة وهي الخيال الفعال، فلا شيء من كل هذا «يبقى له مكان»، وبالتالي لا شيء من كل هذا «يظل موجوداً، ولا يبقى بالتالي شيء سوى الخيالي والوهم».(١٧)

هذا «المكان»، الذي يحدثنا عنه هنري كوربان، هو الموضع الذي تستحيل فيه الأشياء بواسطة قطيعة في المستوى وعن طريق الانتقال إلى نمط

---

(١٥) لمزيد من التفاصيل، انظر:

C. G. Jung, *l'Homme á la recherche de son âme*, Paris, 1962, pp. 60-70: Les Racines de la conscience, pp. 13-45; *Psychologie de l'inconscient*, Genève, 1963, p. 177.

(١٦) من أمثلة ذلك أن الصلاة يرمز إليها في هذا العالم المثالي بعناقيد العنب، والعرفان يرمز إليه بالحوريات إلخ... لمزيد من التفاصيل، انظر: (المترجم).

Hindouisme et Soufisme, *op. cit.*, Ch. VII (Les intermondes et la résurrection).

(١٧) Henry Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste*, *op. cit.*, p. 12.

آخر من الوجود يتصف إبستمولوجياً بالتأويل نفسه. وبما أن هذا العالم المثالي يسمح للمعرفة بأن ترتفع إلى مستوى حضور عرفاني، وتجد فيه «مكانها» وترقى إلى مستوى الرؤية المباشرة للأشياء، فإنه يدمج بالعملية نفسها الرؤية بالمعرفة التي تحدد العرفان، أي الإشراق illumination. وحسب هذا المنظور، فإن الخيال الفعال بصفته الوسيط الطبيعي للرموز، والرؤية المباشرة للأشياء، والتأويل، تشكل مجتمعةً كلاً غير قابل للانفصام. فكل معرفة هي رؤية مباشرة باعتبارها كشفاً تصنعه الروح، وكل رؤية هي معرفة كاشفة باعتبارها علم لاهوت سالب. ولكن الرؤية هي أيضاً انبثاق للروح بفضل أداة الخيال الفعال. وبما أن هذه الرؤية تشكل تعرية أيضاً، فهي تعادل إمكانية إعادة رؤية العالم بعيون الروح. غير أنه لكي نعيد رؤية العالم بعيون الروح، يجب أن نُحْدث مسبقاً تحويلاً للمعطى الحسي إلى البعد ما فوق الحسي، بحيث تتضمن كل رؤية روحية هذا الفعل التحويلي.

بسبب هذه الملكة العرفانية المعرفية تحدث الصوفيون الإيرانيون – على سبيل المثال – عن تحول قوى الإدراك الحسي. وهذا ما يقوله صدر الدين الشيرازي:

> كل ملكات الروح قد أصبحت كما لو كانت ملكة وحيدة، هي الملكة القادرة على التصوير والتمثيل. لقد أصبح تخيّلها نفسه إدراكاً حسياً لما فوق الحسي. رؤيتها الخيالية تشبه بصرها الحسي، وكذلك سمعها وشمها ولمسها، وكل حواسها التخيلية هي بمثابة الملكات الحسية، ولكنها موجهة إلى ما فوق الحسي.[(١٨)]

(١٨) Traduit par H. Corbin, in: Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal, in: *Cahiers internationaux du Symbolisme*, 6, Bruxelles, 1969, p. 13.

الرؤية

تصبح كل حقائق العالم الخارجي في رؤية الحكماء والأنبياء والصوفيين صوراً رامزة إلى حقائق الروح الباطنية. ومثال ذلك ما يقوله القرآن بخصوص رؤية النبي إبراهيم:

﴿وَكَذٰلِكَ نُري إبرَاهِيمَ ملَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأرضَ وَلِيَكُونَ مِنَ المُؤمِنين. فَلمَّا جَنَّ عَليهِ الليلُ رَأى كَوكَباً قالَ هَذا رَبِّي فلَمَّا أفلَ قالَ لاَ أحِبُّ الآفِلِين. فَلمَّا رَأى القمَرَ بَازغاً قالَ هَذا رَبِّي فلمَّا أفلَ قالَ لئِن لم يَهدِنِي رَبِّي لأكُونَنَّ مِنَ القوم الضّالِين. فلمَّا رَأى الشَّمسَ بَازغةً قالَ هَذا رَبِّي هَذا أكبَرُ فلمَّا أفلت قالَ يَا قوم إنِّي بَريء مِمَّا تُشركُون. إنِّي وَجَّهتُ وَجهِي للذِي فطرَ السَّمَاوَاتِ وَالأرضَ حَنيفاً وَمَا أنا مِنَ المُشرِكِين﴾ (الأنعام، ٦: ٧٦-٨٠).

وترمز الكواكب والقمر والشمس، كما يقول المفسرون،[١٩] على التوالي، إلى الحقائق الداخلية للروح، أي الحس المشترك والخيال والعقل.[٢٠] وتفيض هذه الحقائق الداخلية عن الروح ويتم التمثيل لها بالكواكب والقمر والشمس، وتتحول هذه الصور المثالية بدورها إلى رموز لهذه الحقائق. ويدرك الصوفي بحدسه المباشر، وهو يتأمل هذه الصور، أنها تمثيل رمزي للروح، وأن الظواهر الحسية المدركة قد استحالت طبقاً لرمزية الحقائق التي تجسدها، وأن كل رؤية هي تجلّ للوجود في داخل الروح، أي إن الكوكب والقمر والشمس وحقائق الروح هي تجليات للأسماء والأفعال الإلهية. تعني الرؤية إذاً أن اللّه يتجلّى في روح الإنسان، وتتجلّى هذه الروح

---

(١٩) لمزيد من التفاصيل حول تفسير الآيات المذكورة، انظر:

Hindouisme et Soufisme, op. cit., p. 176-178.

(٢٠) لمزيد من التفاصيل، انظر كتابنا:

Hindouisme et Soufisme, op. cit., Ch V, la vision.

في العالم الخارجي في شكل صور رمزية وأشكال نمطية بدئية.[٢١] وهكذا، فكل رؤية هي على علاقة وثيقة بتجلي الأحوال الداخلية التي تحوّل، بمجرد انعكاسها في الخارج، المحسوسات التي تتجلى فيها إلى رموز، مهما كان نوع هذه الأحوال: حس مشترك، خيال، أو عقل. ويتطلب الإقرار بهذه الأحوال كما هي، أي بصفتها رموزاً، أن نفككها ونعيدها إلى أصلها الذي فاضت عنه، ويتطلب هذا بدوره شرحاً وتأويلاً تفرضهما بنية الرمز نفسه ووظيفة الخيال العرفانية.

الفضاء الرؤيوي في الفن

ينعكس عالم المثال الرمزي كذلك في المجال «الوسيط» للرؤية في الفن. وقد كتب فرانسوا شانغ François Cheng في دراسته المعمقة عن فن الرسم الصيني:

> من الناحية الفنية، ما إن يشرع رسام صيني في العمل، لا تمثل حركاته البتة نقلاً أو وصفاً لموضوع رسمه، بل هي انعكاس لعالم داخلي تمّ فيه مسبقاً استيعاب عناصر العالم الخارجي استيعاباً كلياً.
>
> فهذا سي تانغ بو Su-Tung-Po ينصح بقوله: «قبل أن ترسم خيزراناً دعه أولاً ينبت بداخلك». ويدعو وانغ يو Wang Yu إلى أن: «تنبجس قمم الجبال والأودية من لانهاية القلب». أما كيو هسي Kuo-Hsi فلا يباشر الرسم إلا بعد إحراق البخور والتأمل حتى يمتلكه المقدس امتلاكاً تاماً. وينطبق الأمر نفسه على وانغ مو Wang-Mo الذي لا يستطيع الرسم إلا وهو في حالة سُكر مطبق، وينتهي الأمر بيوتاوترو Wu-Tao-Tzu إلى «الفناء» في الفضاء الذي فرغ لتوه من رسمه. إن الأمر يتعلق بالحلم نفسه، حلم الإنسان في

(٢١) *Ibid.*, p. 177.

أن يصير إنساناً كاملاً عبر استبطان الظواهر الكونية وترويض الإلهام، وفي أن يحقق في الوقت نفسه رغبته الجامحة في إدراك الأصل اللامرئي. فمشاهدة رسم صيني لا تَعني البتة مشاهدة شيء متناهٍ معروض أمامنا، بل إن المُشاهد مدعوّ بالعكس إلى المشاركة في اللحظة السرية التي يكشف فيها الرسام، بدقة، عالمه الداخلي بتحريض من الروح القدس. ومن ثم فالمشاهد مدعو إلى **المشاركة** في عملية الخلق نفسها.(٢٢)

هذه الرؤية، هي تارة «سراب ينكشف لروح صامتة متأملة»،(٢٣) وطوراً انبثاق لمناظر طبيعية استحالت إلى نسيج من الأحلام إلى درجة لا يمكننا معها أن ندرك أيهما الأكثر واقعية: المشهد الطبيعي أم المشهد الحلمي؟ وهي طوراً ثالثاً رقية من الضباب والجبال والمياه المترأرئة، حيث يتلاشى الداخلي والخارجي في شفافية نَفَس سحري. باختصار، إن هذه الرؤية شبه المستعصية على الوصف هي التي تجعل من الرسام والشاعر الصينيين «رحالتي الروح»(٢٤) في سبيل أن يتأملا «جبال الزمرد». ولقد أنشد هسيان شياه Hsüan Chüeh(٢٥) (القرن الثامن) قائلاً:

يا مرآة القلب الصافية، يا شعاعاً لامتناهياً
اخترقي فراغَ هذه العوالم اللامعدودة
وأنيري كل الأشياء، الظلال والأنوار
يا لؤلؤة مشعة في اللاّمكان

ونجد الرؤية الفنية نفسها في الفن الفارسي. فقد «فوجئنا، في دراستنا

(٢٢) François Cheng, *L'Espace du rêve*, Phébus, Paris, 1980, pp. 9-10.
(٢٣) *Ibid.*, p. 130.
(٢٤) *Ibid.*, p. 136.
(٢٥) *Ibid.*, p. 188.

مثلاً لفضاء المنمنمات الفارسية، بأنه لم يبذل أي مجهود لاستكشاف البعد الثالث فيها، ولا أثر فيها للمنظور والجو المحيط. وهذا الفضاء الخالي من الأفق ومن الظل والذي يلمع لمعاناً معدنياً متعدد الألوان، ربما ينبئ عن تأثير مانوي ونوع من تصعيد خيميائي لجزئيات الضوء، انطلاقاً من سحر الرسم. إن المعاني العذبة التي تعبر عنها الخطوط، وإن الدقة في الرسم، وكذا التقزّح الوهاج للألوان، كل ذلك يخلق في منمنماتنا تناسقاً حقيقياً ونوعاً من الفيض الضوئي الذي يكون تأثيره في النفس بطريق الافتتان أكثر مما يكون بالاستيعاب العقلي. وهكذا، يعطي هذا الفضاء الانطباع بأن هناك مرآة سحرية تتأمل الروح فيها حلمها الذاتي». [٢٦]

ولهذا، فإن غياب هذين البعدين [المنظور والجو المحيط] ليس خللاً في الرسم ولا أمراً عارضاً، ولكنه بالتأكيد إعادة بناء لعالم مثالي خيالي مجرد من كثافة «المادة». إنه فضاء غير متجانس، لكل مستوى فيه لغته ونبرته الخاصتان. و«ينبثق عن هذا الفضاء المتحدي لقوانين الامتداد عالمٌ تمّر فيه العين من مستوى إلى آخر من دون اهتمام لقوانين المنظور: عالم تتجاوز فيه الأحداث المتزامنة التي لا رابط زمنياً بينها، وتشارك فيه العين في انفتاح عالم متناسق بفعل الجاذبية السحرية للصدفة أكثر مما هو متناسق بفعل الوحدة الجامعة لعناصر مختلفة». [٢٧]

إن عملية إعادة بناء هذا الفضاء السحري تعني تجسيد عالم الروح، هذا العالم «المعلّق» بين المحسوس والمعقول الذي تستحضر صورتُه المنعكسة على المياه المترأرئة للمساجد والرياض صورةَ الفردوس، أي «إقليم الفن الثامن» الذي طالما تغنّى به الفن الفارسي والذي تتكرر تجسداته في كل

---

(٢٦) D. Shayegan, *'Le devenir iranien et le passé culturel'*, *in Culture*, L'Unesco, vol. I, no.4, 1974, p. 59.

(٢٧) *Ibid.*

المظاهر الكبرى للثقافة الإيرانية. فإذا كان الفن المقدس الغربي يعتمد، حسب ر. أوتو R. Otto، طريقتين مباشرتين لتجسيد الإلهي، هما الظلام والصمت اللذان يخلقان بواسطة العتمة الغسقية للقباب القوطية الشامخة حالةَ التأمل السامية، ففي الفن الفارسي يجد الإلهي طريقة تعبيره الأكثر مطابقة في الفراغ الجوهري لأشكال التجلي الإلَهي. ويشكل هذا الفراغ، حسب هنري كوربان، جوهر «ظاهرة المرآة»[٢٨] التي «تجلّي أكثر مما تجسّد».[٢٩] ولأن العين تدرك العالم بوصفه كشفاً لصور الروح، فإنها تحمينا من «الوسواس التجسيدي» القابل للانحطاط إلى نزعة مادية تاريخية بحكم أن «المسافة بينهما قصيرة جداً».[٣٠] ويندرج في هذه «المسافة القصيرة»، بعبارة أخرى، شيء ما يشبه أن يكون تجلياً للعالم. إنه قطيعة في المستوى، تجعل العالم يبدو لأعيننا قبّة زرقاء لامعة منبجسة على تخوم الصحراء، أكثر مما يبدو لنا مجرد شيء معروض أمامنا.

جغرافيا رؤيوية

لعالم الروح أيضاً جغرافيته وأراضيه وأنهاره وجباله. ويفترض التوغل في هذا العالم الغريب الذي تختلف إحداثياته الجغرافية عن تلك التي نجدها في عالمنا المادي، كشفاً، وبالتالي طريقة حضور أخرى. وبهذه الطريقة فقط، يكون من الملائم تأويل معنى الأراضي الخرافية ومثوى الأبرار والمدن العجيبة التي تخبرنا عنها الملاحم والأساطير ورؤى الصوفيين، مع الحرص على التنبيه إلى أن كل فهم في هذا المستوى يفترض بالضرورة اللجوء إلى التأويل.

وفي كل من أديان الهند والإسلام وإيران المزدكية، نجد أمثلة تكشف

(٢٨) H. Corbin, *En Islam iranien*, Gallimard, Paris, 1971, vol. I, p. XX.

(٢٩) *Ibid.*, p. XXI.

(٣٠) *Ibid.*

عن حقائق متشابهة إذا ما وضعنا كل مثال ضمن سياقه الخاص. فالفضاء في هذه الأمثلة يُتصوَّر بصفته مركزاً سحرياً ينتصب فيه جبل كوني مثل جبل ميرو le Meru، أو جبل البورز L'Alborz، أو جبل قاف (الذي يقع في الشمال لا في المركز). فالمكان يتولد انطلاقاً من مركز يعيّن مواصفاته في الوقت الذي يقسمه إلى إحداثيات مكانية ويفرد الامتدادات ويراتبها، بحيث يتمايز المكان من فارسا varsa[٣١] إلى أخرى تبعاً للأشخاص وللأشياء الموجودة فيها. ونعلم جيداً، فضلاً عما ذكرناه، أن التوافق الرمزي بين الفصول والأمكنة المتفردة والألوان وكذلك التطابقات الخفية بينها، يلعب دوراً أساسياً في طوبوغرافيا الصينيين المقدسة.[٣٢] ويتطابق مركز هذه الدائرة في المزدكية مع الروح. أما الإسلام فقد عوض ذلك بمفهوم «الإقليم الثامن». وترمز بقية الأنماط البدئية، شأن الفارا دي ياما Le Vara du Yima في الأفستا[٣٣] l'Avesta (فنديداد Vendidad[٣٤]، II ٢١-٣٤) وشأن الخانيراس Le Khanîras[٣٥] حيث توجد بذرة العرق الآري، وأرض شوخافاتي Sukhâvatî[٣٦] الطاهرة (جنة أميدا بوذا Amida Bouddha) الواقعة في

---

(٣١) أرض خرافية في الميثيولوجيا الهندية. انظر:

Visnu Purâna II, V, 1-27 et Vyâsabhâsya, III, 25.

(٣٢) Marcel Granet, *'La pensée chinoise'*, Paris, 1950, pp. 86-114.

(٣٣) الأفستا: جمع لنصوص بهلوية ترجع إلى القرن التاسع.. كانت نوعاً من دائرة معارف تحوي علوم المبدأ والمعاد وأساطير الأولين... وتنقسم الأفستا إلى واحد وعشرين نسكاً. لمزيد من التفاصيل، انظر: آرثر كريستزن: **إيران في عهد الساسانيين**، ترجمة يحيى الخشاب، القاهرة، ١٩٥٧، ص ١٣١ (المترجم).

(٣٤) كتاب (فنديداد) بمعنى الشريعة المضادة للشياطين، يتضمن القانون الديني للزرداشتية. لمزيد من التفاصيل، انظر: المرجع السابق، ص ٢٣-٢٤ (المترجم).

(٣٥) West Pahlavi Texts, in Sacred Books of the East, vol.I, pp. 32-33.

(٣٦) Saddhama-pundarika, Trad. anglaise de H. Klein, in *Sacred Books of the East*, chap. XII, vol. XXI.

الغرب والتي تلعب دوراً أساسياً في الجودو Jodo الياباني، ترمز كلها إلى الحقيقة نفسها: أرض طاهرة منعتقة من شروط العالم النسبي. ففي الهند مثلاً، تنقسم الجامبودفيبا le Jambudvîpa إلى تسع فارسات، تمثل إحداهن، وهي البهارتا Bahârata، ما يمكن أن نعتبره الفضاء الجغرافي، في حين تمثل الأخريات عوالم الجنة المسكونة بمخلوقات خرافية خالدة.

وتمثل هذه الأنماط البدئية، أيضاً، مخططاً لأرض متخيَّلة على شاكلة الكون. وتشير المراكز التي تحيل إليها بعض هذه الأنماط إلى مكان مميز يمكن أن يتم انطلاقاً منه التواصل بين مختلف مستويات الوجود. والمركز هو مكان تتواصل فيه السماء والأرض والفضاء الوسيط، وتقترن مع بعضها بعضاً بفعل القطيعة في المستوى. فالرؤية الطوبوغرافية للعالم تصبح النموذج الأرضي للماندالا mandala، أي ركيزة للتأمل إما في شكل زهرة لوطس أو يانترا yantra أو رسوم أيقونية بأسوارها وحدائقها وآلهتها، شأن الماندالا التيبتية les mandalas tibetains، أو في شكل جغرافي تمثله البلدان السبعة المسماة كشوارس Keshwars، أو الفارسات التسع. ومهما تكن أشكال هذه الأنماط البدئية ومهما تنوعت بناها، فإنها تنطق كلها بحقيقة واحدة في هذا الفضاء المحدد والمتميز انطلاقاً من مركز تلتقي فيه كل الاتجاهات التي انبثقت منه. وهذا المركز هو السرّة والموضع الخفي اللذان يتم فيهما الاحتكاك بمناطق أخرى من الوجود. ويطابق هذا المركز في المزدكية روحَ الإنسان؛ أما في التقاليد الدينية الأخرى، فإن الجنات الأرضية مثل أرض الشوخافاتي Sukhâvatî الطاهرة و«الإقليم الثامن»، والأتراكورو l'Uttarakuru (أرض خيالية في الميثيولوجيا الهندية) لا توجد كلها في المركز، بل توجد في مستويات كونية تتجاوز عالمنا العارض المكبَّل بشروط الزمان والمكان، وتؤدي بالنسبة إلى هذا العالم الدور نفسه الذي يؤديه المركز بالنسبة إلى الإحداثيات المكانية.

يروي لنا الشاعر الصوفي الفارسي فريد الدين العطّار في كتابه **منطق**

الطير:[٣٧] حكاية الطيور التي أرادت بلوغ وكر السيمرغ في قمة جبل قاف.

[...] وبعد محاورات مطولة استأنفت الطيور رحلتها ومرت بأودية الامتحان السبعة، وعند وصولها إلى القمة لم يبق منها سوى ثلاثين طائراً (يوجد في الفارسية تلاعب بالألفاظ بين كلمتي سى - مرغ وتعني ثلاثين طائراً، وسى مرغ وتعني الطائر الأسطوري). وأدركت هناك الطيور أنها هي هي، وعوضاً عن أن ترى السيمرغ رأت صور ثلاثين طائراً لم تكن سوى صورها الذاتية.

إن المعنى الرمزي لهذه الرحلة نحو المركز شفاف. فلكي تصل الطيور إلى ذواتها وإلى نفوسها (وكر السى مرغ) خضعت لاختبارات مريعة، وهلك كثير منها في الطريق، ولكن تلك التي وصلت إلى القمة التقت بنفسها، أي توصلت إلى خفايا ذواتها التي هي مركزها وأسّ كينونتها.[٣٨]

إن الولوج إلى هذا المركز، أو إلى هذه الأراضي الخرافية، يعني الولوجَ إلى عالم غير مدنس. كما أن النفاذ إلى مستوى أعلى من مستويات

---

(٣٧) فريد الدين العطار: من أشهر صوفية الإسلام، ولد بنيسابور سنة ٥٤٥هـ، توفي سنة ٦٢٧هـ. من أهم مؤلفاته «تذكرة الأولياء» و«إلهي نامة» و«خسرونامة»... إلاّ أنه اشتهر بمنظومته: «منطق الطير». وتشتمل على مقدمة مدح فيها الرسول والخلفاء الراشدين الأربعة. ثم انتقل بعد ذلك إلى سرد قصة الطير وقسمها إلى ٤٥ مقالة وتخللتها ١٨١ حكاية سيقت لتوضيح أفكار القصة الرئيسية. لمزيد من التفاصيل حول العطار ومنظومة منطق الطير، انظر مقدمة منطق الطير: دراسة وترجمة بديع محمد جمعة، ط٢، دار الأندلس، بيروت، ١٩٧٩ (المترجم).

(٣٨) جاء في المقالة الخامسة والأربعين ما يلي: «(..) جاءهم الخطاب من الحضرة قائلاً بلا لفظ، إن صاحب الحضرة مرآة ساطعة كالشمس. فكل من يقبل عليه يرى نفسه فيه، ومن يقبل بالروح والجسد يرى الجسد والروح فيه، ولأنكم وصلتم هنا ثلاثين طائراً، فقد بدوتم في هذه المرآة ثلاثين طائراً، وإذا حضر أربعون أو خمسون طائراً فإنهم يرفعون الحجب عن أنفسهم، وإن تردوا إلى هنا أكثر عدداً فإنكم ترون أنفسكم، وها قد رأيتم أنفسكم». المرجع السابق نفسه، ص ٤٢١-٤٢٢ (المترجم).

الوجود يعني تجاوزَ وضعنا البشري والمشاركة في أنماط الوجود اللطيفة واللازمنية، مثل تلك التي ينعم بها سكان هرقلايا Hûrkalyâ، أو الكاملون ساكنو الفارسات والأراضي العلوية.

التأويل والتماثل

تشكل البنى التي استخرجناها من دراستنا لرؤية الإنسان السحرية الشعرية كوكبةً ينتظم فيها كل شيء انطلاقاً من تجربة الوجود الأصلية التي سميناها «المركز اللامرئي». ويشكّل هذا المركز اللامرئي المحور الذي يدور حوله كل شيء. فهو مؤسس العالم والإنسان. وتفرض هذه البنى نوعاً من المعرفة يعادل فيها الكشفُ قطيعة في المستوى، وتتوحد من خلالها الرؤية والمعرفة بفعل القدرة التحويلية للعرفان. والعرفان ليس طريقة كفيلة بفهم حقيقة العلم كما ستصبح في فجر الفكر الحديث مع بيكون وديكارت وسبينوزا الذين استعاضوا بمناهج المعرفة - سواء في فن الاختراع أم في الشك أم في النسق الهندسي le more géometrico - عن تجربة الوجود الأصلية، وإنما هو إدراك مباشر للجواهر التي تحتجب وراء المظاهر. وبما أن الإنسان يكابد ألم هذا الحنين إلى الأصل، فكل فكر يعكس هذا الحنين هو في حد ذاته فكر يبحث عن الأصل، وكل إحساس يحفّز هذا الحنين هو إحياء لذكرى هذا الأصل نفسه.

فعلى سبيل المثال، تجيب الديانة الهندية عن سؤال: لماذا يجب أن يكون هناك فكر عوضاً عن لاشيء؟ بالقول لأنه يوجد خلاص moksa؛ وعن سؤال: لماذا يجب أن يكون هناك خلاص، تجيب، لأنه يوجد بعث karma. ويوجد بعث لوجود علم باطني avidyâ. ويوجد علم باطني لوجود معاناة وجودية duhkha. وما أوجد كل هذا الاستدلال المنطقي ليس سوى التوق إلى الوجود stimmung الذي يضعنا وجهاً لوجه مع تجربة الوجود الأصلية. إن المعاناة هي الحد النهائي لتسلسل الأسباب المذكورة، كما هي الحد الأول في السياق المعكوس. فـ«كل شيء معاناة، وكل شيء زائل» كما

يقول بوذا. ويضيف مصنف اليوغا سوترا Yoga-Sûtra الشهير، باتانجالي Patañjali، أن المعاناة تتأتى من العلم الباطني، ولكن العلم الباطني يتبدد بواسطة اليوغا (الاتحاد)، ونتيجة اليوغا هي العرفان jnâna، ونتيجة العرفان هي الخلاص. وإن هذه الصدمة الأولية هي التي حركت كل هذه السيرورة بحيث يصبح الفكر عودة إلى المنبع وإزالة لما أُضيف بطريق الوهم إلى الوجود.

ويقول كبار صوفيي الإسلام في هذا السياق نفسه: «ما رأيتَ شيئاً إلا رأيتَ اللّه قبله».[٣٩] فبداهة الإله نفسه هي التي تؤسس حقيقة الأشياء، لا طريقة الكوجيتو الاستنتاجية أو مبدأ السبب الكافي. وهكذا، فالتأويل ينبع من وضعية الإنسان باعتباره منادىً عليه. وأينما يوجد نداء، توجد بالضرورة حركة باتجاه من ينادينا - كما أنه من الضروري أن نكشف عما يبقى محتجباً وراء هذا النداء -، ويصبح التأويل، من خلال هذا المنظور، إلى حد ما، الماهية المؤسِّسة لشرط الإنسان، وربما الدافع الذي يحركه ويوجهه نحو ذاته.

هذه العودة إلى الذات يُعبَّر عنها - مثلما رأينا في كل إبداعات الفكر التقليدي الكبرى - بالصعود، وهو صعود يختلف باختلاف التقاليد الدينية، ولكنه يمثل برغم ذلك الأساس المشترك لكل هٰذه التجارب بفضل التماثلات التي ينشئها بين قوس النزول والدرجات التصاعدية للمعرفة الكاشفة (التي أنتجها علم اللاهوت السالب). ولم يكن التأويل ليوجد لو لم يكن العالم قُدّ من شبكة رموز، ولو لم يكشف لنا التأويل، وهو ينقلنا إلى مستوى آخر من مستويات الوجود (بفضل القطيعة في المستوى)، عن باطن الأشياء، ولو لم يسمح لنا برؤية العالم بعيون الروح، ولو لم يؤسس بذلك تطابقاً بين ظواهر

(٣٩) هذا الأثر منسوب إلى أبي بكر الصديق وقد أورده محيي الدين بن عربي بكثرة في الفتوحات المكية. انظر على سبيل المثال: **الفتوحات المكية**، تحقيق وتقديم د. عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، السفر الرابع، فقرة ٢٦٤، ص ٢١٨، السفر السادس، فقرة ٣٠٥، ص ٢٣٤، السفر الثامن، فقرة ٦٦٧، ص ٤٥١... (المترجم).

الأشياء وبواطنها. أَوَلا يعني التأويل إعادة اكتشاف المطابقة بين وجه الشيء وقفاه، وبين ظاهره وباطنه، وذلك في لحظة تزامنهما السحرية؟ وينتج عن ذلك أن كل تأويل يفترض تماثلاً أو علاقات مماثلة تناسبية. فعندما نباشر التأويل فإننا نطلق عملية تفسير تفضي بنا تدريجياً، بفضل حركة تصاعدية، إلى مستوى تترامز فيه جميع المستويات الواقعة على الدرجة نفسها.

وعندما نلج عالم الخيال نكشف الحجاب عن الزمن الخفي للتطابقات، وعن الفضاء النوعي للحضارات الإلهية، وعن السببية التزامنية للأحداث، بحيث يصبح كل شيء سبباً لكل شيء. ونكشف الحجاب أيضاً عن حقائق الروح بطريقة تجعل من السماء الداخلية والسماء الخارجية مظهرين لشيء واحد. ويطابق المعنى الظاهرُ للحرف المقدس في عالم الروح المعنى الباطنَ لهذا الحرف نفسه.[٤٠] وينطبق الأمر نفسه في ما يتعلق بموضوع إعادة توجيه الزمان الآفاقي نحو الزمان النفسي كما بينته تأويلات عبد الوهاب سمناني. ويقول هنري كوربان: «لا تعني إعادة توجيه الزمن المذكورة الانتقالَ إلى مساحة وعي جديدة، بل التحوّل الداخلي لدى الإنسان».[٤١]

«إعادة توجيه الزمن» هي التي سمحت بشكل أساسي للفكر الهندي - على سبيل المثال - بأن ينشئ شلالات من التماثلات، كما سمحت له بمعانقة جميع مظاهر الوجود الإبستمولوجية والكونية والأسطورية بطريقة تأليفية جامعة. ولأن رؤية الإنسان العرفانية تفترض تأويلاً، فهي تسوّغ أيضاً العمل بقانون التوافقات الذي يسهل عملية الانتقال من بنية ثقافية إلى أخرى باستخدام منهج مقارن متمحور أساساً حول قانون «المماثلات التناسبية» Les analogies de rapports.

(٤٠) لمزيد من التفاصيل، انظر: **فلسفة التأويل**، المرجع السابق نفسه، ص ٢٩٧ وما بعدها، (المترجم).

(٤١) *En Islam Iranien, op. cit.*, p. 178.

لقد عرّف ب. ماسون أوسيل P. Masson-Oussel هذه المماثلات في كتيب ألفه في العشرينيات من القرن العشرين، بقوله:

> لا يتمثل المنهج المقارن في إثبات التماثلات أو التغايرات. فقد نستنتج في الحالة الأولى قوانين متشابهة انطلاقاً من أشياء متنوعة. ويخصص هذا المنهج في الحالة الثانية فرادة المعطيات التجريبية بطريقة غير قابلة للتبسيط. ويفضي المنهج المقارن في الحالة الأولى إلى علم، ويفضي في الحالة الثانية إلى تاريخ، في حين أن الفلسفة المقارنة، حتى وإن تكن وضعية، ليست هذا ولا ذاك. وإن المسلّمة التي تنطلق منها الفلسفة المقارنة هي المماثلة طبقاً لما يسمى في الرياضيات التناسب، اي تعادل النسب، فتكون «أ» بالنسبة إلى «ب» مثل «و» بالنسبة إلى «ي». وتتكيف مثل هذه المعادلة والتغاير الكبير بين «أ» و«و» وبين «ب» و«ي». ولا فائدة للبرهنة على ذلك من توضيح المحتوى التام للعناصر الأربعة المذكورة، فمعرفتها ولو بصفة إجمالية قد تكفي.(٤٢)

ولكي نبرز هذه التماثلات ونكشف عن بناها النوعية في سياقاتها الخاصة، يجدر أن ينضاف إلى هذه المعرفة الإجمالية التي يحدثنا عنها ماسون أوسيل - ويبقى فكره في هذا المستوى شديد التبعية للتاريخ - منهج فهم Verstehen. وهو، كما يقول الفلاسفة الألمان، منهج قادر على الإبانة عن محتوى المأثور الديني، أي عن الطريقة التي تبدّى بها تاريخ الروح في وعي من عاش هذا التاريخ، مما يحتم اللجوء إلى منهج تأويلي.

هذا التأويل يجده هنري كوربان في الفينومينولوجيا؛ المنهج الأكثر قدرة، حسب رأيه، على فهم المعنى الخفي في العقائد الباطنية.

ترتبط الفينومينولوجيا أساساً بشعار العلم اليوناني: Sôzein ta

---

(٤٢) P. Masson Oussel, *La Philosophie comparée*, Paris, 1923, pp. 26-27.

phaïnomena ومعناه إنقاذ الظواهر. فماذا يعني ذلك؟ الظاهرة هي ما يبدو للعيان، وهي ما يظهر، وهي التي تُبرز بظهورها شيئاً لا يمكنه أن ينكشف في هذا الظهور إلا ببقائه في الآن نفسه محتجباً وراء مظهره. وثمة شيء ما يبدو في الظاهرة ولا يستطيع أن يظهر فيها إلا باحتجابه فيها. وتعلن الظاهرة عن نفسها، في العلوم الفلسفية والدينية، في المفردات الفنية التي يتواجد فيها لفظ phanie المأخوذ من اليونانية épiphanie = التجلي، وtheophanie = التجلي الإلهي، وhierophanie = التجلي المقدس... إلخ. والظاهرة phaïnomenon هي الظاهر والخارجي والجلي. وما يبدو في هذا الظاهر مع تحجبه فيه هو الباطن والداخلي والمحتجب. وتتمثل الظاهرانية (الفينومينولوجيا) في إنقاذ الظاهرة، أي «إنقاذ المظهر»، بإبراز أو بالكشف عن المحتجب الذي يبدو تحت ذلك المظهر. وعلم الظاهرة، أي الفينومينولوجيا، هو علم الكشف عن المحتجب واللامرئي الماثل تحت المرئي، وهو العلم الذي يترك الظاهرة تبدو كما تظهر للذي تظهر له. إنه نهج آخر غير نهج تاريخ الفلسفة أو النقد التاريخي.[٤٣]

إن ما أفضت إليه طريقة دلثي Dilthey والمدرسة التاريخية الألمانية[٤٤] في الفهم Verstehen ثم حدوس الماهيات Wesensschau لدى هوسرل Husserl وتأويل الأنطولوجيا الأساسية عند هيدغر في «الوجود والزمان» Sein und Zeit، كل ذلك له شَبَه مدهش بما تسميه مؤلفات العرفان الإسلامية القديمة «كشفَ المحجوب».[٤٥] ولكن إذا كانت الفينومينولوجيا تُبرز بصفة

---

(٤٣) Henry Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Académie impériale iranienne de philosophie, Londers, 1977, p. 23.

(٤٤) حول هذا الموضوع، انظر:

H. G. Gadamer, *Wahrdeit und Methode.*

(٤٥) H. Corbin, *op. cit.*, p. 23.

جيدة الإدراك الحدسي للماهيات، فإنها لا تفضي بالضرورة إلى كشف الأداة المعرفية التي يمثلها الخيال الخلاّق، ولا تكشف من باب أَولى عن الأشكال الظاهرانية لعالم رؤيوي أو عن لغة الرموز. ولذلك، فإن «العودة إلى الأشياء نفسها»، والتحرر من المعتقدات السائدة ووضعها بين قوسين، والتخلص من المعتقدات المسلّم بها كما يدعو إلى ذلك هوسرل، كل ذلك لم يُفض إلى إعادة اكتشاف مملكة الروح الضائعة. كما أن هيدغر لم يتوصل في تحليله لموجودات بنية الموجِد Dasein[٤٦] إلى بلوغ «الإقليم الثامن» في عالم المثال الإسلامي. إلا أن هيدغر بذل مجهوداً جباراً حين بيّن أن مهمة الفكر هي بالتحديد الكشف عمّا بقي محتجباً تحت الطبقات التاريخانية لتاريخ الوجود. وإذا كان الإنسان نسي معنى الوجود فلأن الوجود نسي نفسه بلجوئه الدائم إلى تحجباته. ولكن هذا الاحتجاب يعوّض - وهذه إحدى كبريات جرأة الفكر الهيدغري - مجهود الفكر التذكاري الذي يفكر بعكس اتجاه النزعة التاريخانية، فيحاول القفز فوق الهاوية حتى يكشف عما حجبه بكل عناية تاريخ التأويلات وهو ما زال بعدُ غضاً طرياً. ولم يصل هيدغر بتحليلاته إلى عالم نوفاليس Novalis السحري، ولا إلى حواضر الخيال الخلاق العجيبة، ولكنه فسر لنا لماذا كان الأمر كذلك، ولماذا دُفنت هذه الحواضر العجيبة تحت الرمال، ولماذا تنحصر مهمة الفكر في إعادة التفكير في ما بقي محتجباً في أعماق الفكر.

---

(٤٦) من المعلوم أن صعوبة نصوص هيدغر جعلت المسافة طويلة بينه وبين قرّائه من غير الألمان، وهي «مسافة لغة لا تطويها الترجمة» كما يقول الأستاذ محمد محجوب. ورغم أن كلمة Dasein أصبحت مستعملة في اللغة العربية اخترنا لفظة «الموجد» التي يعتبرها ناحتها (الأستاذ محمد محجوب أستاذ الفلسفة بالجامعة التونسية) «إحداثاً» أقدم عليه. لمزيد من التفاصيل، انظر: محمد محجوب، **هيدغر ومشكل الميتافيزيقا**، ط٢، دار الجنوب للنشر، تونس ١٩٩٦، ص ٨٠ وما بعدها (المترجم).

تحول الرموز من ثقافة إلى أخرى

إن جميع بنى الفكر الكبرى هذه، التي تشكل وحدة المنظور الروحي الذي تحدثنا عنه سابقاً، تنسج رؤية معينة وتخلق إطاراً لعالم متناسق تناسقاً دقيقاً.

ولكن هذا الإطار يتغير من ثقافة إلى أخرى ومن فكر إلى آخر. ويؤكد العالم الياباني هاجيما ناكومارا Hajima Nakumara، على سبيل المثال، في مؤلفه **طرائق تفكير شعوب الشرق**،(٤٧) على الفوارق الكبيرة بين الفكر الهندي والفكر الصيني أو الياباني، ولا سيما اختلاف المقاربة من جهة مفاهيم الكليات والنهج السالب والميتافيزيقا بصفة عامة. فالفكر الصيني المولع بالصور المجسّدة والأقل إحساساً بالمنطق وبالتجريد الهائل الذي يميز البناءات الميتافيزيقة الهندية الكبيرة، يمتلك طريقة مختلفة في المقاربة. ويكفينا كي نتأكد من ذلك تفحص صيرورة التحولات التي تطرأ على المفاهيم الهندية المجردة عندما تنتقل إلى فضاء الفكر الصيني حيث تكتسي أشكالاً مصورة. وكتب ناكامورا في هذا الشأن:

> إن الميل إلى التعبير عن المفاهيم الفلسفية والمفاهيم المجردة بالصور الحسية، هو من خصائص بوذية زن Bouddhisme Zen.(٤٨) فالعالم أو الكون يعبر عنه بـshan-ho ta-ti، أي «الجبال

---

(٤٧) Hajima Nakamura, Ways of Thinking of Eastern Peoples, The University Press of Hawaii, Honolulu, 1974.

(٤٨) تطورت «زن» Zen في الصين منذ ألف وخمسمائة عام، وهي شكل فريد من أشكال البوذية يؤكد على ممارسة التطلع مباشرة إلى الطبيعة غير المجزأة للواقع المعروفة باسم زازن Zazen أي نظام زن وترتبط جذورها بوذيدراما Bodhidharma وهو بوذي هندي يقال إنه جاء إلى الصين في القرن الخامس. لمزيد من التفاصيل، انظر: **الفكر الشرقي القديم**، مرجع مذكور، ص ٢٨٥ وما بعدها (المترجم).

والنهر والأرض الواسعة». والأنا الأساسية للذات الإنسانية يُعبَّر عنها بـts'ao-yüan i-ti shui، أي «قطرة ماء في الينبوع». ويُعبَّر عن طبيعة الإنسان الخاصة بـpen-lai mien-mu، أي «وجه وعين أصليين»، أو بـpen-ti feng-kuang أي «هواء أرضه وضوئه». وبما أن هذه الأنماط التي استُعملت في الترجمة الحرفية للعبارات الهندية الأصلية مثل penchio في مقابل عبارة bodhi (إشراق) أو chen-ju في مقابل عبارة tathatâ (كونك كذلك - الخواء)، لم تكن مناسبة للفكر الصيني، فإن التعابير المجسّدة للصور، كتلك التي ذكرناها سابقاً، هي التي وقع تطويرها.(٤٩)

وعلى الرغم من ذلك، ومهما تكن الاختلافات بين هذه الثقافات - وهي فعلاً اختلافات كبيرة - فإن التوق نفسه يخترق كل هذه التقاليد الدينية الكبرى مثل رعشة مقدسة. فهذه التقاليد الدينية تعبر عن نفس الأخلاق الخلاصية للإنسان الحكيم، سواء أتعلق الأمر بعقيدة الخلاص الهندية moksa، أم عقيدة الإشراق satori في بوذية زن، أم اللاحركة في التاوية wu-wei. باختصار، فإن الروح نفسها تحرك كل هذه الرؤى حيث يحدد العرفان بكل تنوعاته علاقة الإنسان بأصل الوجود، كما يحدد الوضعية المفارقة للحكيم المتحرر الذي جعل من العرفان، بمعنى ما، التجربة المحررة.

إن بنى الفكر الكبرى هذه - أي مركز الوجود اللامرئي، والنزول والصعود، والبنى الثلاثية وعالم التحولات الخيميائية الخيالي وحركة المعرفة التصاعدية التي تشكل دائماً طريقة «سالبة» - تخلق جواً تجاذبياً وسحرياً تزامنياً، وربما (كما يقول حافظ الشيرازي) «إقليم وجود» بين عوالم تتواصل في ما بينها. ويخرج بفضل «إقليم الوجود» هذا نمط بدئي archétype من

(٤٩) Hajima Nakamura, *op. cit.*, p. 179.

كوكبته ليتحول إلى الكوكبة التي تليها ويندمج فيها ويتعرض لتأثيراتها، ولكنه سرعان ما يسترجع مداه ويحتفظ بمكانته ويستحيل إلى مماثله بفضل قوة الفكر التمثيلية والتركيبية. ولا شك في أن التسميات تتغير والمظاهر تتبدل، ولكن الشحنة الإلهية المغذية للرمز المعني تظل سليمة، ما دام رمز ما يحل محل رمز آخر مُشاكل له من دون أن يسقط في المجال الضحل للكناية، ومن دون أن يفقد ملكته المُظهرة لقدرته التمثيلية. وهكذا يصبح الجبل الكوني المزدكي الصنو المُشاكل للجبل النفسي - الروحي قاف في العهد الإسلامي، كما يصبح الفار جمشيد le var de Jamshid (أرض ميثية في الكوسمولوجيا المزدكية) الصِنو «المشاكل» للإقليم الثامن في الإسلام، كما أن عقيدة الخواء S'unya في الديانة البوذية تتماثل مع عقيدة التاو في الفكر الصيني. ويصبح الحب المتجلّي في العرفان الإسلامي، كما جاء في كتاب دارا شيكوه السالف الذكر، مماثلاً لعقيدة الوهم الكوني في الهند (مايا). أما التأمل الهندي dhyâna فيتحول، في شكله البوذي، إلى شانغ Chang في البوذية الصينية، ثم إلى زن Zen في البوذية اليابانية.

ويمكننا الإكثار من الأمثلة؛ فهي تؤكد أنه إن أصبحت تحولات كهذه ممكنة من دون قطيعة ومن دون تلك الصدمة النفسية التي يُعبَّر عنها اليوم بنعوت تحقيرية مثل «التغرّب»، وخاصة من دون ظهور أنماط فكرية هجينة ومن دون ظهور بنى شاذة تلفيقية، فالفضل في ذلك يعود إلى أن هذه الصور تتحرك على وتائر متشابهة، وتخترق عالماً لتلج عالماً مماثلاً، من جهة المضمون الأنطولوجي للرموز. كما يعود الفضل في ذلك إلى أن حركتها هذه تتم من دون أن يُعتبر ذلك «إفلاساً»، ومن دون أن يتم ذلك على حساب جوهرها السحري، وإنما هي حركة اندماج - بفعل حركة تزامنية - في عالم يتخذ فيه محتواها (برغم تبدله بفعل تغيّر المحور الثقافي) شكلاً يبقى في الحالتين قابلاً للمقارنة بنيوياً، فيستفيد الاثنان (الصورة الواردة والشكل الذي تتخذه) من قوة الفكر التشكيلية. ويعني ذلك أن عملية التبادل

تتم في مستوى الرمز. ويفترض كل رمز وجود عالم من الصدف يستحيل فيه المرئي واللامرئي، واحدهما إلى الآخر. وبما أن الرمز مشحون بقوة إلهية متأتية من بنية الفكر نفسه، أي قوة إلهية مباطنة لقدرته اللغوية التشكيلية، فلا صدع يحدث أثناء هذا الانتقال، بحيث يظل الرمز الوارد العلامة المشاكلة للحقيقة نفسها برغم اندماجه في كوكبة أخرى.

ولا توجد هذه البنى المتشاكلة في مستوى العلاقة بين الثقافات فقط، ولكنها توجد أيضاً في مستوى العلاقة داخل الحضارة الواحدة. وبما أن لغة الرمز لغة متعددة المعاني والأشكال، فيمكنها إما أن تكتسب تنغيمات مختلفة، أي تماثلات في شتى المستويات المتراتبة في الكوكبة الثقافية الواحدة (شلالات التماثلات في الفكر الهندي مثلاً)، وإما أن تظهر - بتحولها إلى سياق آخر - في قوالب أخرى قادرة على حمل شحنتها. ونورد في هذا الشأن مثالين:

أ - تحول الأفكار الأفلاطونية على يد السهروردي إلى الملائكولوجيا المزدكية؛

ب - المطابقة المنجزة من قبل الفارابي مع بدايات الفكر الفلسفي في الإسلام بين العقل الفعّال عند الفلاسفة والروح الْقدس في الوحي النبوي.

ولكن هذه التحولات تتحقق دائماً في مستوى وعي ممارسي العرفان، أي في مستوى من يعيشها ويختبرها بفضل التأويل. وإذا كان السهروردي استطاع مثلاً إعادة إحياء الغنوص المجوسي الإيراني القديم، فلأنه أعاد تحيين الرموز التي لم يتقادم مفعولها بعد: فقد كانت الرموز في عالم المثال والتحولات معاصرة لتلك التي كانت الأفلاطونية المحدثة والرموز القرآنية تعبر عنها. ومن ثم، فإن تحول الرموز يتم في مستوى التعاصرية اللازمنية لتاريخ الروح وبواسطة قوة الصوفي التخيلية، أي في هذا «الفضاء» الذي يعكس الحقائق الباطنية. وبما أن الصوفي يعيد تحيين هذه الرموز كاشفاً عنها الحجاب في أفق الروح بواسطة التأويل، فإنه يستطيع أن يصبّها في قوالب

مماثلة لثقافة معينة أخرى. وبالتالي، إذ يحقق الصوفي وحدة هذه الرموز بداخله عن طريق آلية المطابقة، فإنه يترجمها في عمله بحيث يصبح هذا العمل الشاهد على هذا التركيب الجديد. فـ«الموضع» أو «الشكل» الذي تتم فيه هذه التحولات، يشكل كلاهما «فضاء» الروح، وربما البنى الديناميكية للنمط البدئي وللرمز.

لأجل كل ذلك كان تلاقي الثقافات الكبرى (العلاقات بين الأفلاطونية المحدثة والمزدكية والإسلام في إيران، والعصر الذهبي للعلاقات الهندية - الإسلامية التي ابتدأت في الهند منذ القرن السادس عشر الميلادي زمن حكم «أكبر»، واندماج البوذية والشنتوية Shintoisme في القرن السابع عشر الميلادي في اليابان في صورة «شنتو ذي فرعين» Ryôba Shinto، أو التوازن الكبير الذي حققه تعايش ديانات الصين الثلاث (الكونفوشيوسية والتاوية والبوذية) وانسجامها في ظل حكم أسرة تانغ، دليلاً على قدرة تأليفية هائلة. ويتمثل هذا التأليف، في حدود ما أمكننا تقييمه انطلاقاً من الأعمال المنجزة، في تطابق الرموز المحقَّق في مستوى التحولات أو في مستوى ما سمّاه دارا شيكوه (مترجم الأوبانيشاد إلى الفارسية في القرن السابع عشر للميلاد) «مجمع البحرين». وقد صبت جهود التقاليد الدينية الآسيوية الكبرى في اتجاه إعادة الاندماج والتوحيد، كما تشهد على ذلك القدرة التأليفية الهائلة للديانة الهندوسية، أو العمل الجبار الذي أنجزه الملا صدرا الشيرازي في القرن السابع عشر الميلادي في إيران، والمتمثل في إدماج عرفان ابن عربي في النظرية الفلسفية المشّائية والفلسفة الإشراقية (إشراق سهروردي) والموضوعات الكبرى للتشيع الاثني عشري. وقد حالت كل هذه الجهود دون حدوث تلك التصدعات الفكرية الجذرية التي أفضت، مع الرشدية اللاتينية في الغرب، إلى القطيعة بين الإيمان والمعرفة، كما بين الفلسفة والدين، وأدت إلى ظهور تلك الحركة التي سماها بعض المفكرين الألمان «العدمية الغربية».

وتكشف هذه البنى الفكرية الكبرى، بالإضافة إلى ذلك، عن كيفيات أخرى من الحضور في العالم. ولما كانت هذه الكيفيات قد تغيرت بفعل هذا التحول المفاجئ الذي طرأ على الإنسانية الغربية منذ القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، فقد انهارت هذه البنى وأضاعت عالم الروح، فاضمحل تاريخها وحل محله التاريخ بحصر معنى الكلمة. وانهارت، بموازاة ذلك، رؤية العالم التراتبية وقوسا النزول والصعود والبنية الثلاثية وعلم اللاهوت السالب والصور الظاهرانية للخيال، فحل التطور ذو البعد الواحد محل الصعود الدوري التزامني، وحلت أزمنة أمكنة الامتداد الهندسي المتجانسة محل الأزمنة والأمكنة المتفردة لـ«فضاءات» الروح، والسببية الفيزيائية محل تطابق الرموز التزامني، وثنائية الجسد والروح محل بنية الفكر الثلاثية، والكناية محل الرمز. وأفضى فقدان الرمز لشحنته الإلهية المقدسة، إلى فقد كل محتوى نفسي وروحي وتدنيه إلى مستوى الكناية الضحل، وربما إلى مستوى المفهوم concept، مقترباً بذلك من طبيعة الجزئيات والأحداث الفريدة والواعية. وقد قلب اضمحلال الرموز وانهيارُ بنى الفكر التقليدي الكبرى، رأساً على عقب، رؤية الحضارات القديمة وما كان معقوداً بينها من علاقات. ودخلت الحضاراتُ الآسيوية الكبرى، ابتداءً من العهد الاستعماري، في فلك الغرب كي لا تخرج منه أبداً.

وانعزلت نتيجة لهذا الافتتان هذه الحضارات عن بعضها بعضاً. وإذا استطاع البيروني أن يكتب في القرن الخامس الهجري (العاشر والحادي عشر الميلاديين) مؤلَّفاً عظيماً عن الهند،[٥٠] وإذا توصل المير فندرسكي Mir Fenderskî إلى أن ينجز في القرن السابع عشر الميلادي منتخبات من اليوغا فاسيستا Yoga Vashishtha عنونها بـ منتجات جك، فلن يكون هنالك تواصل بين الهند والإسلام، أو بين الهند والصين، بداية من القرن التاسع

(٥٠) المقصود بذلك كتابه: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة (المترجم).

عشر، وستكون كل هذه الحضارات متوجهة مستقبلاً نحو وجهة وحيدة هي الغرب، ولن تتواصل إلا عبر «مصفاة» أعمال المستشرقين الذين يُسقطون مقولاتهم الخاصة على المؤلفات التي يدرسونها أو يترجمونها أو يحللونها، تارة عن قصد وحيناً عن غير قصد. وتستعمل هذه الحضارات في أغلب الأوقات، بفعل تغرّبها اللاواعي، المفاهيم الغربية لتحديد مفاهيمها الذاتية، أو لتقييم مفاهيم جيرانها (تتعلق هذه الملاحظة بالطبع بالطبقة المثقفة). ولذلك، فعندما يتحدث الفيلسوف الهندي الكبير سيرندرادات داسكوبتا Surendranath Dasgupta عن «المثالية الهندية»، فإنه يدخل، برغم سعة معرفته وتحاليله القيمة، في مجال الكوكبة الثقافية الغربية، لأن المثالية والذاتية والموضوعية هي مفاهيم لها تضمّنات هيغلية وتحيل على مفاهيم أخرى غير المفاهيم الهندية Vijnânavâdâ التي يفترض أنها تترجمها. ونسوق الملاحظة نفسها بالنسبة إلى مفاهيم أخرى مثل الجبرية أو الحلولية أو النزعة الإنسانية أو الديموقراطية الإسلامية وغيرها من المفاهيم التي لا معنى لها إلا في الفضاء الثقافي الغربي. وسنعود بالتحليل إلى هذه النقطة عندما نتحدث عن تحول المفاهيم.

الباب الثالث

الفجوة الأساسية

أحدث انبثاق العصر العلمي التقني في القرن السادس عشر الميلادي تغيراً مذهلاً في وعي الإنسان بذاته وبمركزه في العالم، ومهّد لحدوث التحول الثقافي الثاني للبشرية.

حدث التحول الأول، الذي يشكل حسب ك. يسبرز K. Jaspers المحور التاريخي للثقافة البشرية، ما بين القرنين السابع والخامس قبل الميلاد في مراكز البشرية الثلاثة الكبرى: اليونان في مرحلة ما قبل السقراطيين؛ الهند في عصر الأوبانيشاد؛ والبوذية والصين في عهد لاو تسو Lao Ttseu وكونفيشيوس Conficius. وهو عصر استيقظ فيه الفكر، وهو مشبع بفجر الأصول، من أوقيانوس العلل الأولى حيث كان الميتوس Muthos واللوغوس Logos لا يزالان يتنفسان على وتيرة واحدة متجاهلين الطلاق الذي سيحدث بينهما لاحقاً ويتسبب في تنامي الثاني على حساب الأول إلى درجة استئصاله من آفاق المعرفة. ويقول شلنغ Schelling في مقدمة فلسفة الميثيولوجيا: «ألم تر فعلاً أن الميثيولوجيا أصبحت، بمعنى ما، بمجرد نشوئها واستيلائها الكلي على الوعي، الموضع الذي يصدر عنه كل من الشعر والفلسفة في اتجاهين منفرجين برغم بطء

انفصالهما».[(١)] لقد كان عصراً أُشبع فيه الفكر بالشعر، كما حمّل الشعر بالفكر. فهما يسقيان العالم من منبع الجذور الحي بقدر ما ينهلان من ذاكرة الأساطير. وربما كان هيدغر يفكر في هذا المنبع عندما حاول إعادة توجيه الفكر نحو العتمة الصباحية لجذر الوجود، واعتبر أن الشعر نهر يصعد أحياناً نحو نبعه، أي نحو الفكر بما هو فكر إحيائي وذاكرة Andenken.[(٢)]

أما التحوّل الثقافي الثاني الذي انطلق في القرن الثالث عشر الميلادي ولم يكتمل إلا في عصر الأنسية، فهو حقاً أمر آخر. ففي حين شكلت كنوز المحور التاريخي تراث شطر كبير من الإنسانية، فإن هذا التحول الثاني لم يحدث إلا في فضاء محدد من الأرض، في الفضاء الثقافي الغربي. ويبرز هنا تغيير نوعي في وعي الإنسان، يُعتبر بمثابة قطيعة بقي الشطر الآخر من الإنسانية منغلقاً إزاءها ورافضاً لها إلى عصرنا هذا. ويتلخص هذا التحول التاريخي الثاني في مفهوم الثورة الكوبرنيكية. فلم يحدث مع استبدال المركزية الأرضية بالمركزية الشمسية اكتشاف قانون فلكي فقط، ولكن تمّ أيضاً طرد الإنسان من مقره. وقد كتب ألكسندر كويري Alexandre Koyré:

> لست في حاجة إلى أن أؤكد على الأهمية العلمية والفلسفية العظمى لعلم الفلك الكوبرنيكي الذي قوّض، بانتزاعه الأرض من مركز العالم ووضعه إياها في السماء مع جملة الكواكب، أسس النظام الكوني التقليدي ببنيته التراتبية والتعارض النوعي بين الوجود الثابت في المجال السماوي والوجود المتغير والمنحل في المجال الأرضي أو التحت قمري... لقد تمثلت النتيجة الفورية للثورة الكوبرنيكية في انتشار الريبة والذهول اللذين تعبر عنهما بكل

(١) F. W. Schelling, *Introduction á la philosophie de la mythologie*, Trad. S. Jankelevitch, paris, 1945, Tome I, p. 59.

(٢) Martin Heidegger, *Was heisst Denken, Max Niemeyer Verlag*, Tübingen, 1961, p. 7.

وضوح أبيات جون دون John Donne الشهيرة، وإن بشيء من التأخر الزمني:

إن الفلسفة الجديدة تجعل كل شيء غير موثوق به

وعنصر النار قد أُطفئ تماماً

فالشمس قد ضاعت وكذلك ضاعت الأرض ولا أحد

بإمكانه اليوم أن يقول لنا أين نعثر عليها

الناس يعترفون بكل صراحة بأن هذا العالم قد انتهى

عندما يبحثون في الكواكب والقبة الزرقاء

عن الجديد ثم يرون هذا الأخير

قد انحل مجدداً في الذرّات

كل شيء تفتت وكل تماسك قد ضاع

فلا علاقات صحيحة ولا شيء يتماسك مع شيء.(٣)

إن نتائج هذا التغيير في المنظور كانت لا حصر لها فلسفياً ونفسياً. وقد برز هذا التغيير في مرحلتين، تمثّلت الأولى في ظهور رؤية إحيائية حلولية ازدهرت في فلسفة النهضة، وتجسدت الثانية - وهي بمعنى ما تتمة لها - في منظومات القرن السابع عشر الميلادي؛ منظومات ديكارت وسبينوزا ولايبنتز.

وكانت فلسفة النهضة الأوروبية قد قوضت قبل ذلك نظام العالم التراتبي كما تمثَّلَه القديسان أنسلم وتوما الأكويني. وحلت فكرة انتشار العوالم اللامتناهية، كما تصوّرها نيقولاوس الكوزي وأعاد تصوّرها جيوردانو برونو Giordano Bruno، محلَّ درجات الوجود التراتبية المشاركة بطريق

---

(٣) Alexandre Koyré, *Du monde clos á l'univers infini*, Gallimard, Paris, 1973, pp. 47-48.

المماثلة في النظام الإلهي. ويميز برونو بين الكون والعالم: إن اللّه بما هو الكائن اللامتناهي، أو بما هو الكون، هو المبدأ وعلّة العالم الخالدة، أو هو الطبيعة الطابعة La natura naturans. أما العالم فهو مجمل مفعولاته وظواهره، أو هو الطبيعة المطبوعة la natura naturata. فالقول بالتماهي بين الألوهية والكون هو بالضبط ما يعطي العالم هالته السحرية، مكوناً بذلك تلك السمة الإحيائية التي تُعَدّ الميزة الأكثر إغراءً لفلسفة النهضة، ويعتنقها جميع كبار مفكري هذا العصر، مثل باراقلسوس وبوهمه Boehme وبرونو.

ولكننا، بالتوازي مع هذه الرؤية التي تُضفي الحياة على المادة vision hylozoïque، إزاء عملية «تنبيل» لمفهوم المادة التي اكتسبت على هذا النحو شرفاً جديداً. فلم تعد، كما كانت في المثالية اليونانية، اللاوجود me-on أو النظام الزمكاني المفرّد للشخص كما عند القديس توما، ولكنها أصبحت أمّ كل الصور والمبدأ الأصلي للتطور الداخلي للذات المتناهية وانتشارها في النظام الكوني. إن العالم صورة منتشرة (وليست منبثقة بالمماثلة) عن اللّه الذي هو مادة وصورة في الوقت نفسه في مظهري الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة. فلم يعد التدرج التراتبي للعوالم المتفردة هو ما يفصل بين الله والطبيعة، ولكن ما صار يفصل بينهما هو التجانس الكوني لمادة أولية ماثلة في الأشياء طراً. وقد ترتبت، عن استقلال الطبيعة المتطابقة مع الوجود الإلهي، تبعية هذه الطبيعة للألوهية. ويترتب عن ذلك بالضرورة أن علاقة العالم باللّه هي العلاقة نفسها التي تحدد المتناهي بالنسبة إلى اللامتناهي. فالمتناهي هو العالم المنبثق عن الوجود اللامتناهي، وهو إذاً، متناه - لامتناه، وذات - فرد، وهو في شكل «جوهر فرد» أو «موناداً» (برونو)، ويمثل مرآة تعكس حسب سعتها جميع الكائنات المتناهية الأخرى. وسوف يستعيد لايبتنر هذه الفكرة في ما بعد.

العالم إذاً متناهٍ - لامتناهٍ، وأداة لسلب اللامتناهي المطلق والفعلي،

وكل تعيين هو نفي.(٤) وإذا كان اللامتناهي عند أرسطو هو الكمون، والوجود بالفعل l'actu هو دائماً الوجود المتناهي، فإن الجوهر الإلهي لدى نيقولاوس الكوزي هو الوجود المطلق اللامتعين ens absolute indeterminatum، والعالم لامتناه بكيفية سالبة لا بكيفية مطلقة. وتتكرر أسبقية فكرة اللامتناهي هذه لدى كل من كامبلانيلا Campanella وديكارت وماليبرانش Malebranche وسبينوزا، وهي النتيجة المباشرة لانهيار فكرة تراتبية مستويات العالم. فالعلاقة بين الواحد والكثرة لم تعد توصف بأنها تجلّ أو فيض، ولكنها انتشار وتطور. إنه أفق جديد يفتح الباب أمام تدشين مصير تاريخي. وجملة سبينوزا القائلة بأن «كل تعيين نفي» omnis determinatio est negatio بعيدة عن [فلسفة] أرسطو بُعدَها عن فكر الصوفيين والربانيين الفيضي. وفعلاً، فإن الطبيعة في المذاهب الشرقية، كالعرفان النظري الإسلامي أو الفيدانتا الهندية مثلاً، ليست تفتقاً explicatio لما هو مجمَّع في الألوهية في وحدة غير قابلة للانقسام على نحو يكون الخط تطويراً للنقطة، أو الواقعُ تطويراً للاحتمال، بل هي مظهر أو وجود وهمي مضاف إلى الوجود الحقيقي adhyâsa. ولا يمكن العالم أن يصبح اللامتناهي السالب لمتناه مطلق إلا في سياق كونٌ متجانس ووسط فضاء فارغ كفَّت فيه النجوم والسماوات عن أن تكون تجليات للعقول الملائكية، لا في سياق تراتبية كون عضوي ترمز فيه كل مستويات الوجود إلى بعضها بعضاً، خالقةً بذلك مجموعة من مفاتيح التطابق في المماثلة الكونية. وإذا كان المثال في العصور القديمة والعصور الوسطى هو الشكلَ الأكمل، فإن التطور هو ما سيبدأ مستقبلاً في تثبيت وجوده. فالأهمية التي كنا نعطيها للصور المتناهية سنضفيها الآن على «التقلبات اللامتناهية» و«التحولات المستمرة».

(٤) Nicolas de Cues, *Œuvres choisies*, Aubier, Paris, 1942.

وسوف تزدهر هذه العلاقة الجديدة في المثالية الألمانية.[٥]

ويمكننا إعادة تتبع فكرة اللامتناهي وصولاً إلى مفهوم الصيرورة لدى المعلم إيكهارت Maitre Eckhart، فهي تعني عنده «أن صيرورة الإله إنما هي جوهر الإله ذاته» Gottes Gewerden ist sein Wesen. وتنبجس فكرة الانتشار Entfaltung عند المعلم إيكهارت بصفتها علاقة جديدة بين الواحد والكثرة؛ علاقة ما هي بفيض أفلوطيني ولا تطور أرسطوطاليسي، ولكنها تحمل، بجمعها بين الاثنين، منذئذٍ بذرة مفهوم التطور الذي سيصبح مع نيقولاوس الكوزي علاقة المتناهي باللامتناهي. وقد جاب هذا التيار الصوفي أو هذه «الحلولية التاريخية التطورية» entwicklungsgeschichtlicher pantheismus بعبارة هايمسويت Heimsoeth،[٦] كتيار خفيّ العصرَ الوسيط فالنهضة مروراً بالربّانيين ونيقولاوس الكوزي وصولاً إلى المثالية الألمانية.

ولكن هذه النظرة الإحيائية الطبيعية التي سادت في عصر النهضة وقالت بوحدة عضوية للكون كله، اضمحلت بدورها لتترك المكان لرؤية رياضية للعالم، وهي رؤية تجاوزت مفهوم الطبيعة العضوي والعلاقة المحايثة بين الله والكون، وأحيت من جديد المفارقة الإلهية، وذلك بإخضاعها الطبيعة هذه المرة لقوانين الحركة الرياضية الميكانيكية، وأصبح الله بذلك كائناً قديراً ولكن لا علاقة مباشرة له بالعالم، في حين أن كتاب الطبيعة «يُكتب بأحرف رياضية». وتثير هذه القراءة الجديدة للكون مشكل المنهج الأساسي جداً والمحدد جداً في الفكر الحديث، ولا سيما أن الاتجاهات الجديدة يحركها

---

(٥) فعلاً، بالنسبة إلى هيغل كل متناه هو مرحلة في التطور اللامتناهي لصيرورة الروح. كل متناه يتطلع إلى الحضور في تأليف أعلى. كل نفي هو تفجر نهاية ما. ولذلك، فإن المتناهي لا ينفك يذوب في اللامتناهي أي في التطور الجدلي للروح المطلق (المؤلف).

(٦) Heinz Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der Abendländischen Metaphysik*, Darmstadt, 1974, p. 31.

دافع واحد هو الرغبة في هدم الصرح النخر للعالم المدرسي القديم حتى يتسنى الرجوع إلى ظواهر الطبيعة نفسها بالتخلص من كل تلك المسلّمات التقليدية، أو تلك «الذاكرة القبلية» التي تحتوي، حسب بيكون، على الكثير من «الأصنام الذهنية» المشوّهة للمعرفة التجريبية للأشياء.

وأن يكون هذا المنهج فناً إبداعياً ars inveniendi كما يريده بيكون، وشكاً جذرياً كما ينادي به ديكارت، أو نسقاً هندسياً more geometrico كما يجاهر بذلك سبينوزا، فلا يغير هذا شيئاً من جوهر المشكلة. فالعلم يبقى في كنهه هيمنة، ويهدف إلى القدرة والسلطة، ويسعى إلى إخضاع العالم حتى يصبح سيداً عليه. أما في ما يتعلق بصلة هذا المنهج بالطبيعة، فهو يعتبر نفسه قبل كل شيء تحليلاً للعناصر المكوِّنة للظواهر التي توفرها الإدراكات الحسية لكي يستخلص منها قوانين. وإذا كان منهج بيكون الاستقرائي يتوق إلى تحديد «الصور»، أي ماهيات الأشياء، فقد سعى منهج غاليليو - وكان أكثر حسماً وعلمية - إلى معرفة الوحدات البسيطة للحركة القابلة للتحديد الرياضي. ومعنى ذلك أن عملية ريضنة العالم قد بدأت مع غاليليو.

ولكن الوحدة العضوية لفلسفة النهضة تحولت مع ديكارت إلى ثنائية الفكر والمادة، وصارت الأحادية ثنوية. ففي حين كانت الذات المونادية عند علماء عصر النهضة عالماً صغيراً microcosme يعكس كل العوالم، أصبح هذا العالم مع الفكر الحديث حقل صراعات لا مجال للتوفيق فيها بين نظامين غير متجانسين أصلاً. فالمحايثة الحاضرة في كل الأشياء أصبحت إرادة لامتناهية لإله قدير لا علاقة له بالطبيعة ولا يخضع لأي ضرورة عاقلة، بل ربما هو خاضع لعسف إرادته الذاتية.(٧) وبالكيفية نفسها التي تتحول فيها

(٧) مع ذلك، فإن باسكال قد ثار ضد هذا الإله الديكارتي اللامبالي بالعالم: «لقد كان (ديكارت) في كل فلسفته وكأنه يريد الإستغناء عن الله، ولكنه لم يستطع أن يمنع نفسه =

مماثلة العالم الصغير والعالم الكبير إلى ثنائية فكر - مادة، تصبح المادة الحيوية والإحيائية هي النظام الميكانيكي للحركة. ويتقلص بالكيفية نفسها أيضاً علم اللاهوت السالب الذي ما زال له اعتباره لدى نيقولاوس الكوزي وبرونو، إلى المعايير الديكارتية لـ«لوضوح» و«التمييز»، علماً بأن هذين المفكرين - نيقولاوس الكوزي وبرونو - يمثلان، عشية العصور الحديثة، آخرَ محاولة لتجاوز الفجوة التي أحدثتها الثورة الفلكية العالمية. ولكن بناءيهما تقوّضا كما تقوضت بناءات العصر الوسيط تحت تأثير القوة الدافعة للمفهوم الرياضي الذي سيُفضي إلى الثنوية الحديثة في الفكر الأوروبي.

*

لقد حطمت هذه التغيرات الجذرية بنى الفكر الكبرى، وخلقت علاقات مستحدثة تماماً بين الإنسان والله والطبيعة. ولكي يكون في استطاعتنا تقدير مدى هذه الثورة، سندرس بإيجاز طبيعة المفاهيم الجديدة التي تسببت في انهيار البنى القديمة، وكذلك المشاكل المستحدثة التي أثارتها هذه المفاهيم الجديدة المنحدرة في مجملها من علم الميكانيك الجديد.

تهديم البنى الكبرى للفكر التقليدي

كان المبدأ الجديد يُقصي كل عملية إرجاع للظواهر الحسية إلى القوى الروحية بحيث وجدت الطبيعة نفسها بلا روح،[٨] وهو نهج كان من نتائجه الأولى اضمحلال الغائية.

= من أن يجعله يعطي دفعة للعالم لكي يضفي عليه الحركة وبعد ذلك لا حاجة له بهذا الإله» (المؤلف).

(٨) بالنسبة إلى هذه الشواهد فقد استلهمناها من التحليلات القيمة والمكثفة لـ:

Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, hrg von Heinz Heimsoeth, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1957, pp. 343-365.

غياب كل غائية

يؤكد واندلباند Windelband، في ما يخص هذه النقطة الدقيقة، أن انتصار نظام ديموقريطس على نظامي أفلاطون وأرسطو كان هو الأكثر وضوحاً.

فبيكون يعتبر أن النمط الغائي في المعرفة على علاقة بالأصنام الذهنية، وخاصة بالأكثرها خطورة، أي «الأصنام القبلية». ونتيجة لذلك ورغبة منه في إفقاد الإنسان القدرة على التذكر، هاجم مصادر كل الأوهام، ولم يكتف برفض الميتافيزيقا، بما هي علم تقليدي يهتم بالعلل الغائية، بل أوكل أيضاً إلى الفيزياء، بما هي علم حقيقي، مهمةَ معرفة العلل الفاعلة من دون غيرها من العلل. وأن يكون العلم هو علم الأسباب الميكانيكية أصلاً، فذلك أمر بديهي بالنسبة إلى هوبز تلميذ غاليليو. وقد رفض ديكارت، من جهته، كل العلل الغائية في تفسير الطبيعة، واعتبر أن الرغبة في معرفة المقاصد الإلهية الخفية تُعَدّ تهوراً. أما سبينوزا، فإنه يهاجم صراحة كل ما في الغائية من «نزعة تشبيهية بشرية»، ويرى من العبث الحديث عن الغايات والمقاصد في مجال يصدر فيه كل شيء، وفقاً لضرورة أزلية، عن اللّه كما تصدر النتيجة عن علتها.

ولم يرد الفعل سوى الأفلاطونيين المحدثين الإنكليز أمثال كودوورث Cudsworth وهنري مور Henry More «بفصاحة البراهين القديمة» كما يقول واندلباند، ولكن حججهم لم تلق أي صدى. فاختفاء مبدأ الغائية لم يُنهِ فقط مشروعية وجود قوس الصعود كما تمثَّلَته غالبية المذاهب التقليدية، ولكنه جعل كل تطابق بين العلة والغاية الأخيرة أمراً مستحيلاً، وأبطل بذلك تلك الرؤية الدورية للوجود التي يتناظر بمقتضاها في قوس الصعود استغراق كل شيء في الألوهية مع التنزّلات الفيضية، كما ألغى في الوقت نفسه طريقتي علم اللاهوت الموجب وعلم اللاهوت السالب، اللتين كانتا ملازمتين لتلك

الرؤية. وبذلك تجرّد الزمنُ من كل نمط بدئي سحري قادر على التوجه به نحو **سدرة المنتهى** حيث يشهد آخر تبدّلاته ليصبح زمناً كمياً مجرداً من شكله الأسطوري، بل ليصبح المحل الخالي من أي محتوى خاص للتحولات اللامحدودة والتغيرات المتواصلة.

انهيار التراتبية الأنطولوجية

سبق أن بيّنا تطابق العوالم الثلاثة للظواهر الحسية وعالم الخيال وعالم العقول - في مستوى العالم الكبير - مع ثالوث الجسم - النفس - الروح، حيث تستوعب التماثلات بفضل شبكة من التجاذب الكوني جميع أنماط التجلي. هذه الشبكة من العلاقات هي التي يهاجمها الفكر الحديث. فنحن بتخلينا عن الروحي le spirituel في تفسير الطبيعة، نُبعد عالم الروح الذي كان يؤمّن التواصل بين الجسد والروح باعتباره صلة الوصل بينهما. والعوالم المتراتبة التي قال بها الأفلاطونيون المحدثون، والحشد الفوضوي للقوى العليا والسفلى، والكيفيات الخفية والصور الجوهرية التي كانت تجعل من الكون كلاً متراتباً عضوياً، كل ذلك قد ضاع. وانتهى منذ ذلك الحين التعارض القائم بين العوالم الأرضية - ممالك النقص - والدوائر السماوية، وأعيد توزيع المادة والحركة بالتساوي بين هاتين المملكتين. وانطلاقاً من هذا المبدأ تصرف كبلر Kelper وغاليليو الذي اكتملت نظريته عندما اكتشف نيوتن Newton حقيقة هذه القوى الكامنة، سواء في سقوط التفاحة أم في دوران النجوم. وأصبح الكون بكليته طبيعة واحدة وحيدة، وغدا مبدأ الميكانيك لا غيره أساس تفسير الظواهر.

وكانت عملية نزع الصبغة الروحية عن الطبيعة حبلى بنتيجتين أخريين:

أ - الانفصال النوعي بين الإنسان والطبيعة، بله التباين الأساسي بين الداخلي والخارجي، بين هنا وهناك، بصيرورتهما جوهرين لامتجانسين؛

ب - فقدان الكيفيات الحسية قيمتَها، إذ لم تعد تنتمي إلى نظام ظواهر الطبيعة.

لقد أصبح العالم المفرغ من جوهره السحري امتداداً هندسياً ذا قوانين رياضية، وأصبح الإنسان «أنا» معزولاً معلقاً في العالم، مستلَباً استلاباً مزدوجاً بالنسبة إلى إله أصبح مجرد مفهوم أخلاقي، وإلى طبيعة نُزعت عنها الصبغة السحرية. وأقصى شطرا الإنسان، في المحصلة، أحدهما الآخر، إلى درجة استحالت معها، من حيث المبدأ، إمكانية الاتحاد بين الروح والجسم. ويتوافق نزع الصبغة الروحية بصورة ميكانيكية عن الطبيعة، مع النظرية الثنوية عن العالم، ومع تلك الفجوة الأساسية التي إذ تقابل العالم الداخلي بالعالم الخارجي تجد تعبيرَها الفلسفي في الثنوية الديكارتية عن الشيء المفكر والشيء الممتد. أما فقدان الكيفيات الحسية لقيمتها فقد عجّل بموت الطبيعة التي بكاها ويليام بلايك William Blake بقوله: «ليحمنا الرب من هذه الرؤية الأحادية ومن النوم النيوتوني».[٩] وأتت من الأدب الأبيقوري والشكوكي فكرة أن الألوان والروائح والأذواق والاحساسات ليست كيفيات الأشياء حقيقةً، ولكنها علاماتها في أذهاننا. وقد أجمع فيفس Vives ومونتاني Montaigne وكامبلانيلا، بدرجات متفاوتة، على وجهة النظر هذه، وجدد هوبز وغاليليو وديكارت مذهب ديموقريطس «الذي تطابقت حسبه في طبيعة الأشياء in natura rerum الفوارق الكمية مع الفوارق النوعية للإدراكات، بحيث غدت هذه الفوارق النوعية طرائق التمثل الذهنية لتلك الفوارق الكمية».[١٠] وتمتزج بالنسبة إلى ديكارت كل صفة حسية بالتمثلات المعتمة والغامضة، في حين أن مفهومية التحديدات الكمية للعالم الخارجي تشكل بفعل طبيعتها الرياضية التمثلَ الوحيد «الواضح والمتميز». وقد أقام ديكارت

(٩) 'May God keep us from single vision and Newton's sleep'.

(١٠) Windelband, *op. cit.*

تمييزاً دقيقاً بين ما هو مستوعب بوضوح وما هو محسوس بغموض، واعتبر أن الأفكار الواضحة والمميزة هي وحدها التي تتمتع بنصاب الوجود. ويرفض، في المقابل، أن يكون للكيفيات الحسية أي وجود موضوعي. فالإحساسات لها قيمة العلامات، وهي تكشف لنا كشفاً غامضاً عما هو ضار أو نافع، ولكنها ليست معارف بأتم معنى الكلمة بما أنها متعلقة بالذات التي تحس. وما هو ملوّن في اللون ورنّان في الصوت لا يدركه إلاّ الوعي. وقد كتب ديكارت في رسالة إلى إليزابيث Elizabeth: «ليست الإحساسات سوى إدراكات حسية غامضة، هي ثمرة هذا الخليط من الجسم والروح الذي يشكل وجودنا الزمني».[١١]

*

وهكذا، فكل معرفة تعني تمييز ماهية الأشياء الرياضية تمييزاً واضحاً، تلك الماهية التي تظهر لنا ممزوجة بعناصر نوعية خيالية. وليست تلك الماهية سوى الطبيعة الهندسية للأشياء، مثلها مثل الشكل والعظم والموضع والحركة. وقد استعاد هذه الفكرة جون لوك John Locke عندما ميّز بين الكيفيات الأولى والكيفيات الثانية. فالأولى هي الملازمة للجسم بما هي كيفيات، والثانية هي التي تنتمي إلى هذا الجسم بمقتضى تأثيرها في الحواس. كما أن الفكرة الديكارتية التي لا يتطابق وفقاً لها النظام الجسدي الفيزيائي إلا مع النظام الرياضي، قد استعادها هوبز في مؤلفه التنين *Leviathan* بعبارات ذات نزعة اسمية: فالمكان بما هو وهمُ امتداد الأشياء phantasma rei extensis، والزمان بما هو وهمُ حركتها phantasma motus، هما تمثلان ذهنيان. وبما أنه يمكننا بناءهما، فإن النظرية الرياضية لها مزية كونها العلم العقلي الوحيد.

وهكذا، فالفكر العلمي إنما قوامه الجمع بين العلامات. وتكون هذه العلامات تارة لاإرادية ولاواعية في الإدراكات، وتارة إرادية وواضحة في

---

(١١) Descartes, *Oeuvres, Pléiade*, p. 458.

الألفاظ. ولا تكون المبادئ والمفاهيم العامة ممكنة إلا بواسطة هذه الألفاظ. وإن فكرنا هو ملكة حساب العلامات اللغوية، وتوجد حقيقته في ذاته. كما أن الفكر يبقى غير مجانس إطلاقاً للعالم الخارجي الذي يحيل نفسه إليه.

علة بلا جوهر

إن غاليليو هو مؤسس السببية الميكانيكية. فهو، في رأي هوسرل، لا يرى إلى العالم إلا من وجهة نظر الهندسة بدءاً مما يبدو قابلاً للريضنة، ويغض نظره عن الذوات بصفتها أشخاصاً. وتنشأ عن غض النظر هذا فكرة «عالم من الأجسام معزول بالفعل ومنغلق على نفسه».(١٢) وينشئ هذا الحدث المرتبط بالريضنة سببية طبيعية منغلقة على نفسها، «يلقى فيها كل حدث تحديداً ذا معنى واحد وموحد». والثنوية اللاحقة متضمنة سلفاً في هذه الطريقة في رؤية العالم. فهذا العالم ينقسم قسمين: العالم الجسمي و«العالم النفسي».(١٣) وإذ وجب على العالم أن يكون في ذاته عالماً عقلياً محكوماً بقوانين رياضية، فقد كان على الفلسفة أن تشيد نفسها في نظرية عقلية موحدة، ذات نسق هندسي. وعلى الرغم من ذلك يبقى غاليليو، في نظر هوسرل، «كاشفاً» و«ساتراً» في آن واحد، بمْعنى أنه إذا كان دشن عصر إخضاع الطبيعة للرياضيات، فإن ظاهرة الاستباق المتضمنة في كل تقويم ساذج للعالم تفلت منه بحيث نجده لا يشك البتة في «غلاف الأفكار» الذي بدأ يحلّ محل عالم الحياة ومحل «ما جُرب فعلاً». والحال، أن غلاف الأفكار هذا هو الذي جعل المعنى الأصيل للمنهج والصيغ والنظريات يظل غير مفهوم لا حاضراً ولا مستقبلاً، برغم بساطة المنهج في نشأته.(١٤)

---

(١٢) Edmund Husseri, *La Crises des Sciences européennes et phénoménologie transcendantale,* Gallimard, Paris, 1975, Trad. P. Gérard Granel, p. 69.

(١٣) *Ibid.*, p. 70.

(١٤) *Ibid.*, p. 60.

ولئن يكن مبدأ الميكانيك أفرغ العالم من كل توجه غائي، فإن مبدأ العلة - الجوهر لم يكن حظه بأقل من ذلك لأنه تمّ اختزاله - بعدما أُفرغ من كل محتوى جوهري - إلى قوانين الحركة. وقد تغيرت مع غاليليو العلة التي كانت تبدو في الأفق الأفلاطوني - الأرسطوطاليسي جوهراً aitia، أفاعيله هي فعالياته، لتصبح تبدل حالة، بل لتصبح حركات الجوهر نفسه، لا وجوده كما كان الشأن من قبل. وبالفعل، كان غاليليو يبحث عن الصيرورة البسيطة للحركة القابلة للتحديد الرياضي. فالعلاقة بين المؤثر والمتأثر، وانتقال الحركة من جسم إلى آخر، هما ما يحكم الطبيعة الحقيقية للعلاقة السببية. كما «أن المساواة الميتافيزيقية تتطابق على المستوى الفلسفي مع المساواة الرياضية للعلاقة السببية».(١٥) وكمية الحركة في السبب هي نفسها كمية الحركة في النتيجة، ومجموع الحركة في الطبيعة يبقى متساوياً. وما يخسره جسم في حركته يربحه جسم آخر. وقد انسحب اللّه، كما يقول باسكال ناقداً ديكارت، من الكون بعد أن أعطاه «دفعة»، ومن هنا يأتي تأكيد ديكارت: «يبدو لي من البديهي أنه لا يوجد سبب عدا اللّه الذي خلق بقدرته المادة مع الحركة والسكون، والذي يحفظ الآن بفضل مدده العادي الكمية نفسها من الحركة والسكون اللذين وضعهما في [المادة] عند خلقها».(١٦) ومن ناحية أخرى، يتم كل شيء بواسطة قوانين الحركة. فالامتداد يملك خاصية الانقسام والشكل والحركة، وكل قسمة هي حركة انفصال، كما أن الشكل هو انفصال واتحاد في الوقت نفسه. ويضيف ديكارت قائلاً:

> إني أقرّ صراحة بأني لا أعرف قطُّ مادة أخرى للأشياء الجسمية غير تلك التي يمكن أن تُجزّأ وتُصوَّر وتُحوَّل إلى مختلف الأشكال، أي تلك التي يسميها أهل الهندسة الكمية ويتخذونها موضوعاً

---

(١٥) Windelband, *op. cit.*, p. 353.

(١٦) Principe II, 36.

لبراهينهم. و[أقر] بأني لا أهتّم في هذه المادة إلا بانقساماتها وأشكالها وحركاتها، ولا أريد في النهاية عندما أصل إلى هذا الهدف أن أقبل أي شيء على أنه حقيقي غير ما يمكن استنباطه منه ببداهة تقوم مقام برهنة رياضية.(١٧)

ولكن هذه السببية الميكانيكية المسرفة تنطبق أيضاً على الحيوانات باعتبارها «كائنات آلية»، إذ تتحدد حركتها بميكانيكا الجهاز العصبيّ. ذلك أن مصدر الحركة لا يكمن في الأجسام المجردة من كل تلقائية ذاتية: فهي عارية من كل روح. كما أنها لا تتحرك من تلقاء نفسها، ولكن بدوافع خارجية. وتتحرك هذه الدوافع بدورها بفعل دوافع أخرى طبقاً لسلسلة سببية تفضي إلى «الدفعة» [الأولى] التي وهبها اللّه ذاته للخلق. وبما أن المادة ليس لها بالتالي أي نشاط تلقائي، فإن العالم لا يعرف سوى قانون الضرورة. وتتفجر أقسام المادة في شكل دوامات وتشكل النجوم ثم الأجسام السماوية، وقد نشطت منذ البدء بواسطة دفعة أحادية الخط (من دون توق إلى الصعود نحو أي شيء). وعلى هذا، فإن علم العالم كله يُختزل في معادلة ميكانيكية.

من ناحية أخرى، لن يكون هناك امتداد فيّ الكون من دون أجسام. أي لن يكون هناك، بعبارة أخرى، فضاء فارغ ولن تكون هناك أجسام من دون امتداد، أي لن تكون هناك ذرات. فالعالم غير محدود، والجسم لا مركز له، شكله منحرف المركز، وحركته نابذة، والنقطة هي نقطة رياضية وليست ذلك «المركز اللامرئي»، مركز تجلي العدم الذي تحدثنا عنه في الباب الأول. أما من حيث الفائدة المعرفية، فإن الإنسان يستطيع أن يصبح باكتشافه قوانين الحركة «سيدَ الطبيعة ومالكها». وقد كتب هيدغر محللاً هذا التمثل للطبيعة بوصفها شيئاً ممتداً res-extensa:

(١٧) Principe II, 64.

مهما كان تأويل «الطبيعة» على أنها شيء ممتد تأويلاً أحادي الجانب وغير كاف من عدة جوانب، فإننا عندما نعيد التفكير فيه بالإحالة إلى محتواه الميتافيزيقي وقياساً إلى مدى مشروعه الميتافيزيقي، نراه يشكل للمرة الأولى ذلك النهج الواثق الذي تصبح بمقتضاه التقنية الحديثة للطاقة الميكانيكية ممكنة، كما يصبح عالم إنسانيتها الجديد ممكناً من وجهة نظر الميتافيزيقا.(١٨)

وهكذا، فإن الفكر الحديث، وهو يفصل العالم الخارجي عن العالم الداخلي فصلاً تاماً، يجعل كل علاقة تجاذبية بين العالم الصغير والعالم الكبير علاقة مستحيلة، ويعيق كل إمكانية تأويل تصاعدي، بخفضه البنية التراتبية للأكوان المتناضدة (التي تنعكس على بعضها بعضاً كمرايا) إلى مستوى الامتداد الهندسي السطحي، ويتيح إعادة توجيه الخارجي نحو الداخلي، والظاهري نحو الخفي، فتضيع بالتالي كنوز عالم الروح وتصبح ملكة الخيال النشيط الفكرية عضواً باهتاً لا يفرز سوى الوهم والاستيهامات والأفكار الضبابية. كما أنه يلغي، بحطه لقيمة الكيفيات الحسية واختزاله إياها إلى الأنماط الذاتية للإدراك الحسي، كلَّ تلك التطابقات الخفية التي كانت تحتوي، بفضل التماثلات الشاملة للأصوات والألوان والأشكال، كلَّ الثلاثيات الخاصة بالإبستمولوجيا والميثيولوجيا والكوسمولوجيا، جامعةً إيّاها في رؤية كلية للوجود. وباستبعاده الغائية الأخروية وبتحويله السببية إلى قوانين للحركة، يجعل كل صعود نحو المنابع وكل نزول نحو الأسفل، وحتى كل علاقة بين اللّه والعالم، أمراً مستحيلاً. كما أنه، بجعله الفكر مَلكة حاسبة تميز الأشياء بمقتضى معايير الوضوح والتمييز، يُقصي كل إمكانية لمعرفة إشراقية وعرفانية.

---

(١٨) Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. II, Gallimard, Paris, 1971, p. 133, Trad. Pierre Klossowski.

الثنوية الميتافيزيقية

تمثّلت المشكلة الكبرى في الفكر بعد ديكارت في عدد من التساؤلات: كيف السبيل إلى التوفيق بين الجسم والنفس، وكيف نؤسس علاقة إبستمولوجية أو نفسانية بين كيانين متعارضين جذرياً؟ وبعبارة أخرى، كيف نملأ الفراغ الذي أحدثته الثنوية الديكارتية في المجموع العضوي للطبيعة؟ وقد انصبت مجهودات المفكرين حول هذه النقطة بالذات. فالقائلون بمذهب المناسبة من أمثال غولنكس geulinex ومالبرانش، توصلوا، استناداً إلى عديد الإشارات الإلهية الضمنية في فكر ديكارت، إلى إعتبار اللّه العلةَ الحقيقية لجميع الحركات. وإذ طبق سبينوزا الكيفيتين الديكارتيتين على جوهر الألوهية الأوحد، خلص إلى القول بتوازيهما وتطابقهما، بحيث ان اللّه، بصفته الأساس الوحيد لجوهرهما، يوجد تارة من حيث هو امتداد، وطوراً من حيث هو فكر. ولمّا كان الرباط بينهما محكوماً بعلاقة منطقية رياضية، فإن العالم يصدر بالضرورة عن اللّه كما تنجم نتيجة عن سببها. وقد أعاد ليبنتز، بتجاوزه كلاً من دعوى التبعية الميكانيكية ودعوى العلاقة المنطقية - الرياضية، إقحام الغائية والقصدية، وتوصل إلى نظرية «الانسجام المسبق» l'harmonie préétablie، وجعل القوة (الموناد) هي جوهر الجسم وليس الامتداد. وإجْمالاً، فإن الأخذ بعين الاعتبار كيانين منفصلين تمام الانفصال، أي «الأنا» مقابل «اللاأنا»، قد خلق تأرجحاً متواصلاً بين هذين القطبين المتضادين. والنتائج هي إما أسبقية الفكرة، أي المثالية، وإما طغيان المادة، أي المادية. يقول ألكييه Alquié:

> يمكن تصنيف الفلاسفة الغربيين إلى مجموعتين، مجموعة الذين «يشطرون» رؤية الأشياء إلى اثنتين، ومجموعة الذين «يعيدون تركيبها». ويمكن بالنتيجة أن نضيف أن الفيلسوف الغربي لا «يعيد تركيب» الرؤية في موضع إلا لكي يشطرها في موضع آخر.[١٩]

(١٩) Cité par Gilbert Durant, *Science de l'homme et Tradition*, Paris, 1975, p. 32.

هذه التنويعات المختلفة حول غرض متنازع عليه، وجدت مع ذلك خلاصة تركيبية في كتابات ليبنتز. ذلك «أن مكتشف حساب التفاضل الذي له من الفهم لأفلاطون وأرسطو مثل ما له لديكارت وسبينوزا، وله من المعرفة والاحترام للقديس توما ودانس سكوت مثل ما له لبيكون وهوبز، هو وحده الذي يمكن أن يكون مبدع نظرية الانسجام المسبق».[٢٠] وتهدف كل فلسفة ليبنتز إلى أن يحل الكمال الأول entéléchies محلّ الجسيمات، وأن يتضمن النظام الميكانيكي مفهوم العلل اليوناني aitia، أي فهم الإوالية التي يتحقق بفضلها المحتوى الحي للعالم. ولهذا، لم يعد باستطاعة ليبنتز تحديد العلة بأنها إله لامبال، ولا تحديد اللّه بأنه الكائن الأكثر كمالاً ens perfectissimum، ولا تحديد الجوهر بأنه المحمول الثابت للوجود. ولا يستطيع تحديد حالاتها بواسطة التعديلات اللامحددة للمحمولات الأنطولوجية وحدها، بسبب أن الصيرورة الكونية تبدو له عبارة عن فاعلية، والجواهر تصبح قوى فاعلة، ويضطلع اللّه ذاته فيها بقدرة مبدعة. والجوهر نتيجة لذلك لامادي وفوق حسي، والامتداد لا يماثل الجسم كما هي الحال عند ديكارت، مثلما أنه لا يُعدّ افتراضاً مسبقاً كما عند نيوتن، ولكنه نتاج قوة Kraftprodukt،[٢١] أو نظام تعايش، أي ليس واقعاً مطلقاً، ولكنه وجود ذهني ens mentale. وينتج عن هذا أنه إذا كانت المعرفة الواضحة والمميزة تدرك الجسم بما هو قوة، فإن المعرفة المعتمة والغامضة تدركه بما هو بنية فضائية. وليست القوانين التي تتعلق بالمظاهر الفضائية عقلية، ولا هي هندسية، ولكنها حقائق عارضة لم تعد الضرورة المنطقية تشكل أساسها، ولكن غائيتها. إنها «قوانين توافقية» تتجذر في «اختيارات الحكمة»، وإذا كان اللّه اختارها فلأنها تتماشى مع مقاصده.

---

(٢٠) Windelband, *op. cit.*, p. 361.

(٢١) *Ibid.*

التمثل والموضوعية

إن مبدأ السبب principium rationis، الذي اكتسب في فعل الكوجيتو الديكارتي بداهة اليقين، وكان النور الطبيعي المؤسس لكل حقيقة، أصبح مع ليبنتز مبدأ السبب الكافي. فالحقيقة هي التطابق بين الشيء والعقل adequatio rei et intellectus، ومعيارها الوضوح، أي البداهة والتمييز. وأدرج ليبنتز المعايير الديكارتية للحقيقة ضمن منظومة ميتافيزيقية. وطابق بين الجوهر والقوة بتجاوزه السببية الميكانيكية، أي إدخال رؤية غائية، واعتبر أن الجواهر هي مونادات، أي نقاط ميتافيزيقية وذرات كونية. وليس للمونادات نوافذ، وبالتالي لا ينفذ إليها أو يخرج منها شيء. فهي عبارة عن أجسام بسيطة، بلا أجزاء. وبما أن كل موناد مطابق في الهوية للكل، فهو المرآة التي تمثل الكون كله.[٢٢] وهذا الترابط أو التلاؤم بين جميع المخلوقات وبين كل واحد منها على حدة، ثم بين كل واحد منها والجميع، يستدعي أن يحتوي كلُّ جوهر بسيط على علاقات تعبر عن مجموع الجواهر الأخرى، وأن يكون تبعاً لذلك مرآة حية دائمة للعالم. وما حالات المونادات تلك إلاّ عبارة عن تمثلات، والدوافع التي تحركها هي النزوع، أي التوق إلى الانتقال من حالة إلى أخرى. وبين أشكال التمثلات اللاواعية الأكثر سلبية (إدراكات حسية صغرى)، والأشكال الفعالة لإدراك الأفكار الواضحة والمميزة، تتطور تراتبية الحالات الوسيطة. ويمثل كل موناد، على الخط الذي يقود من حالة إلى أخرى، نقطة مغايرة، وبالتالي وجهة نظر مغايرة. والحال، إنه توجد وجهات نظر لا حصر لها، ينتج عنها أن الفارق بين مونادين هو فارق احتمالي وغير محسوس. وتشكل المونادات حسب قانون الاتصالية القائل بأن لا طفرات في الطبيعة natura non facit saltum منظومة تطورية كبيرة تمتد من المونادات الأكثر بساطة إلى اللّه الذي هو الموناد المركزي.

---

(٢٢) Monadologie, 62.

وهكذا، ينسحب مبدأ التوازي والتطابق لدى سبينوزا، بفضل نظرية الانسجام المسبق، على كل الجواهر. أما أساسها المشترك فيظل اللّه نفسه الذي خلق الجواهر المتناهية وأعطى كل واحد منها محتواه الخاص حسب مستواه الخاص في التمثل، ونظّمها بطريقة جعلتها منسجمة مع بعضها بعضاً.

ولا شك في أن ليبنتز كان ميتافيزيقي عصره الوحيد الذي تبنى مثل هذه الرؤية العضوية للعالم. وهو أول من تجاوز الثنوية الديكارتية وأحلّ محلها وحدة في التنوع، ولكنه لم يجن منها نتائج علم تأويلي. فقد قبل من ناحية أولى المعايير الديكارتية للحقيقة - بما فيها مفهوم الوضوح والتمييز - وكان من ناحية أخرى المعلن عنْ مبدأ السبب الكافي باعتباره مبدأً مؤسِّساً لكل حقيقة. ولكن ليبنتز، بتطبيقه فكرة التمثل، المتضمنة في مفهوم ديكارت للعقل المؤسس كلَّ جواهر الكون، يكون قد خصها بالفاعلية، بحيث يتجلّى الجوهر في وحدة «الإدراك والتوق». ويقول هيدغر، بهذا المعنى، إن «ميتافيزيقا الذاتية عرفت انطلاقاً من ليبنتز بدايتها الحاسمة».[٢٣] ويعني ذلك أن «حلقة تاريخانية» ظهرت في عملية إعادة التأويل الليبنتزية لفكرة القوة energia الأرسطية في اتجاه الذاتية الحديثة. وتكشف هذه الحلقة عن العلاقة السرية (ذات الصبغة التاريخانية) بين القوة وإرادة القوة عند نيتشه. إلاّ أن ألفين وثلاثمئة سنة انقضت، حسب هيدغر، قبل أن ينجح الفكر الأوروبي في كشف هذا المبدأ البسيط وتثبيته: ألا وهو مبدأ السبب. وهو مبدأ ينحدر بدوره من الكوجيتو الديكارتي بما هو تمثُّل تقوم به الذات لفائدتها. وقد هيّأت مدة التخمر الطويلة هذه لتفتح رؤية جديدة للعالم يظهر من خلالها أساس Grund الوجود، بفضل النفي المزدوج لهذا المبدأ (لا شيء من دون سبب)، بوصفه موضوعية الموضوع في الفعل التمثلي، بينما تصبح ذاتية الذات الأساس المكون لهذا التمثل نفسه. ولكن، ما هو مبدأ السبب الكافي؟

---

(٢٣) M. Heidegger, *op. cit.*, p. 188.

كتب هيدغر في **مبدأ السبب** أن: «المعرفة تُعتبر عادةً نمطاً في التمثل، والتمثل من التمثيل، وهو جعل الشيء ماثلاً أمامنا. ويستقيم في هذا الوضع وبواسطته أي شيء يصادفنا ويصبح حقيقياً. وهذا الشيء المدعو إلى الاستقامة في التمثل هو الموضوع Gegenstand. وتتمثل طريقة وجود الموجود بالنسبة إلى ليبنتز، وإلى كل الفكر الحديث، في موضوعية الأشياء[٢٤] «die Gegenständigkeit der Gegenständ». ولكن مبدأ السبب هو، أيضاً، مبدأ تقدمة السبب principium reddendarationis. ويعني هذا أنه على الفعل التمثلي، إذا أراد أن يكون عارفاً، أن يوفر للتمثل سبب الشيء الذي يصادفه لكي يعلله. وتتم في التمثل العارف تقدمة السبب للأنا العارف.[٢٥] وبعبارة أخرى، «لا شيء يكتسب شرعيته كشيء موجود إلا إذا تلفظ به في جملة تستجيب لمبدأ السبب بما هو مبدأ تأسيسي der-Grundsatz der Begründung».[٢٦]

فما هو وضع بُنى العقل التقليدية الكبرى بالمقارنة مع هذا التكوين للفكر الحديث؟ وهل يقبل الفكر الهندي أو الصيني أو الإسلامي أن يختزل الوجودُ موضوعيةَ الموضوع؟ وهل العالم شبكة من القوانين الرياضية المجردة؟ وهل اللّه مجرد مقولة إلزامية من مقولات العقل العملي؟ أم هو بداهة الكوجيتو الحدسية، أي بداهة الأفكار الواضحة والمميزة؟ وهل الإنسان إنسان ضائع أم إنسان اقتصادي أم إنسان جنسي أم هو حيوان فلاح animal laborans؟ وما الذي يؤسس حقيقة العالم وإنسانية l'humanitas الإنسان؟

لم يكن لهذه الحضارات قطُّ علم بالمفهوم الغربي لأنها لم تعلمن العالم، ولأنها لم تنجح في نزع الصبغة الروحية عن الطبيعة، ولم يكن لها

(٢٤) Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Tübingen, 1971, p. 46. Trad. Française par André Préau: *le Principle de raison*, Gallimard, Paris, 1962, p. 81.

(٢٥) *Ibid.*, p. 45, Trad., p. 79.

(٢٦) *Ibid.*, p. 47. Trad., p. 82.

فلسفة تاريخ. فالوجود بالنسبة إليها لم يُختزل قط إلى نشاط، وإلى صيرورة. وكان ظهور العالم دائماً، في أفق هذه الحضارات، تفتقاً عفوياً ظل أساسه من دون أس، بل كان ذلك النور الأسود في العرفان النظري الإسلامي، وتلك البيضة الذهبية hiranyagarbha التي نراها تتفتح فوق المياه الأولية في علم نشأة الكون الهندي، أو زهرة اللوطس التي تنبثق من سرّة الإله فيشنو visnu في فجر عالم جديد عندما يتخيل هذا الإله الدورات الكونية القادمة.

ليس الوجود، من منظور هذه الحضارات، نشاطاً، ولا هو صيرورة ولا إرادة قوة، لكنه لعبة لامبالية تكمن غايتها في مجانيتها نفسها. والعالم لعبة lîla تضيف بواسطة المايا (الوهم الكوني) اللاوجودَ إلى براهمان، كما يؤخذ الثعبان على أنه حبل.(٢٧) ولا يُختزل العالم في موضوعية الموضوع، ولا تقتصر المعرفة على كونها تمثلاً، وليس العالم شبكة قوانين رياضية مجردة، ولكنه رؤية متبادلة بين اللّه والإنسان. فالإنسان يرى اللّه بالعين نفسها التي يراه بها اللّه. وهذه الرؤية المتبادلة هي الفضاء الذي يبرز فيه حضور الاثنين معاً. يقول الصوفيون المسلمون: «إنني ما رأيت شيئاً إلا رأيت اللّه قبله». وعلى هذا الأساس، فالذي يؤسس حقيقة الأشياء هو بداهة حضور الإلهي نفسه، لا بداهة الكوجيتو أو مبدأ السبب الكافي. وليست الحقيقة مطابقة بين الشيء والعقل أو بلوغ الفكر نهاية حركته الجدلية، ولكنها كشف وتأويل وانفتاح على الإلهي الذي يستتر بانكشافه. وهكذا، يتطابق في الأدفايتا Advaita مثلاً، الانكشافُ مع لعبة المايا التي تضيف العالم إلى براهمان، أي يتمثل الانكشاف بالنسبة إلى من يميز الواقعي من اللاواقعي في إزالة هذا الوجود المضاف. يقول الفيدانتيون: «كل معرفة تظل مقبولة ما لم

---

(٢٧) مثال «الحبل والثعبان» هو المثال الذي طرحته «الفيدانتا» لتوضيح معنى «الوهم» أي للتوفيق بين الوجود المطلق (براهمان) والعالم التجريبي. لمزيد من التفاصيل، انظر: **الفكر الشرقي القديم**، مرجع مذكور، ص ١٣٤ وما بعدها (المترجم).

تنقض. وتبقى المعرفة العقلية مشروعة ما لم يُلغِ الانكشاف صلاحيتها. فليس العقل هو الذي يؤسس الواقع على الرغم من أن له ما يبرر وجوده في فعل الفكر التمثيلي، ولكن ما يؤسسه هو إزالة الوجود المضاف بحيث يظل الإنسان منفتحاً على لعبة العالم. ولا يمكنه اكتساب هذا الانفتاح إلا بتجاوزه المستوى التمثلي الذي يجعل الذاتية نقيضاً للموضوعية».

ومن المفيد أن نسجل أن الفلسفة الحديثة تبدأ بما لن أجرؤ على تسميته تجريد الإنسان من ذاكرته، وتنتهي بالعلمنة الكاملة للكون.(٢٨) فعندما يهاجم بيكون «الأصنام الذهنية» idolae mentis، فإنه يريد أن يُحل معرفة عملية موجهة نحو الغايات النافعة محلَّ ذاكرة الإنسان الجماعية. وقوام هذه المعرفة هو حذق التعلّم وتقدمه بواسطة الاستقراء. ولكن هذه الأصنام الذهنية كانت تمثّل ذاكرة الإنسان وتقاليده العريقة، وسلالته، وعلم أنسابه، وأعني بذلك النسب الروحي الذي يقرّبنا من الأصل ويكون بمثابة «صلة وصلنا بالمنبع كما يتصل الوادي بمنبعه من طرف مجراه إلى الطرف الآخر». وانعدام الذاكرة هذا هو ما يعيبه الكاهن المصري الكبير على سولون Solon حين قال له: «سولون سولون، أنتم، معشر اليونانيين، أطفال على الدوام، وليس هناك على الإطلاق يوناني شيخ» (أفلاطون: **طيماوس**، ٢٢ أ).

ويريد بيكون اختزال العقل إلى لوح مصقول tabula rasa، وهي عملية يتبناها أيضاً باتنجالي Patanjali جامع اليوغا سوترا yoga-sûtra الشهير (مصنف رئيسي حول اليوغا) عندما عرّف اليوغا بأنها cittaurittinirodha،(٢٩) أي «إزالة كلّ العمليات النفسية - الذهنية». ولكن في حين كان بيكون يهدف بهذا الاختزال إلى أن يحلّ فكر موجه فقط نحو

(٢٨) Karl Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik vo Descartes bis zu Nietzche,* Vandenhoech, Ruprencht, Göttingen, 1967, pp. 83-88.

(٢٩) Yog-sûtra, I, 2.

الظواهر الطبيعية محل الفكر الأسطوري الشعري، كان هدف باتنجالي تطهير الفكر وجعله شفافاً مثل جوهرة حتى يعكس نور الروح الصافي purusa. وهذا ما يبرز بوضوح اختلافاً جوهرياً بين عالمين ليس لهما اللغة ولا النقاط المرجعية نفسها. وهذا ما يُظهر أيضاً إلى أي حد نخطئ، حتى في وقتنا الراهن، عندما نتصوّر أننا نقول الشيء نفسه في الوقت الذي لا ننتج فيه سوى افتئاتات مصطنعة، فنتحدث عن تطابقات في وجهات النظر في حين لا يوجد في الواقع سوى اختلافات.

الصدمات الثلاث الكوسمولوجية والبيولوجية والسيكولوجية

لئن اعتبر يونغ الفجوة الأساسية انهياراً لبنى الفكر التقليدي الكبرى، فقد رأى فيها فرويد صدمة كوسمولوجية، أي هي بلغة التحليل النفسي «انهيار ذلك الوهم النرجسي»[٣٠] الذي طالما تعلق به الإنسان.

لم يعد للإنسان موضع مركزي وثابت في العالم، لأن العالم لم يعد هو نفسه شيئاً ثابتاً، بل هو صيرورة تاريخية - روحية في سياق فلسفة هيغل، وطبيعية بيولوجية مع داروين وسبنسر، واجتماعية - اقتصادية مع ماركس. وعوضاً عن أن ينفتح أفق الإنسان عمودياً على الدوائر السماوية، وعلى «العلويات» من حيث تنزل الرسالات الإلهية، فإنه يصطدم في الوقت الحاضر بالمستوى الأفقي لصيرورة خطية. فلئن طردت الثورة الكوبرنيكية الإنسان من بيته وملاذه، فقد كان «للصدمة البيولوجية»،[٣١] حسب فرويد، نتائج أكثر أذىً. وعلى الرغم من أن الإنسان وصل في تطوره إلى وضعية مهيمنة إزاء مواليد الطبيعة الأخرى، إلاّ أنه انتهى به الأمر، لعدم رضاه بهذه السيادة، إلى حفر هوة بين «طبيعته وطبيعتها»، وأدرك أن شجرة نسبه لم تعد

---

(٣٠) S. Freud, 'One of the Difficulties of Psychoanalysis' in: *Character and Culture*, with an introduction by Philip Rieff, Collier Books, New-York, 1963, p. 185.

(٣١) *Ibid.*

ترجع إلى الأنبياء وآلهة الأزمنة الأولى، ولكنه ينحدر من القردة التي تشبهه. كما أدرك أن أساس العالم لم يعد ذلك النور الطبيعي للعقل، ولكنه طبيعة عمياء تعمل بانتقاء الأصلح. ولم يتفطن الإنسان مع «الصدمة السيكولوجية»، إلى أن «ذاته لم تعد سيدة حماها الخاص»[٣٢] فحسب، بل أيقن أيضاً أنه متربع فوق أوقيانوس من القوى اللاواعية واللاعقلية. وما اعتاد على تسميته التاريخ، ليس إلاّ المسرح المأساوي الذي تتجابه فيه الغرائز المتناقضة. أما تلك الحضارة التي كان فخوراً بها إلى أقصى حد، فليست سوى صرح هش مبني على مبدأ العزوف عن الدوافع الغريزية، وقابل للانفجار في أول مناسبة، وهو ما حدث في الحربين العالميتين، ولا يزال ينفجر حتى أيّامنا هذه.

لم يعد العلم، بتحركه في عالم هو قيد حدوث وتغير، علمَ الكلية، ذاك الذي تشتت في هباء من المعارف الجديدة. كما لم يعد هو علم الإنسان، الذي التبس أمره مع التصرفات الغريبة للإنسان الصانع والإنسان الاقتصادي. فهو علم مجزأ إلى ميادين يختص كل ميدان منها بدراسة مظهر من مظاهر الموجود. لم يعد ثمة علم «جوهري»، بما أن الجوهر لم يعد له معنى، بل فقط علم الظواهر والأعراض؛ أمّا خلف هذه الظواهر والأعراض، فهناك العتمة التي لا يمكن الولوج إليها، وهي عتمة وجود متوار عن الأنظار وبمثابة حائط من الإسمنت. فبقدر ما تتطور العلوم، تظلم في الوقت نفسه الخلفيات التي تؤوي فضاء العالم المفتوح، بحيث لم يبق مرئياً وراء الظواهر سوى مفهومين مؤقنمين إلى ألوهيتين: الطبيعة والتاريخ، وكلاهما يعمل وفق مبدأ الصيرورة والجدلية، بحيث تكون الطبيعة تاريخية بمثل ما يكون التاريخ طبيعياً.

ولكن هذه الصدمات الثلاث سبقتها هزة اخرى أكثر أقدمية عُرفت في

---

(٣٢) *Ibid.*, p. 189.

العصر الوسيط بمذهب الحقيقة المزدوجة الشهير. ويرتبط هذا المذهب بدوره بالفيلسوف العربي الأندلسي ابن رشد. فهو الذي كان مسؤولاً بطريقة غير مباشرة عن تلك النزعة العقلانية التي أحدثت قبل الثورة الكوبرنيكية بوقت طويل تصدعات وانشطارات كان لا بد من أن تفضي، كما سنرى ذلك لاحقاً، إلى «الرشدية السياسية» لكل من يوحنا الجندوني Jean de Jandun ومارسيلوس البادوفي Marsile de Padoue.

الحقيقة المزدوجة

تطرق إ. جيلسون E. Gilson في كتيبه الذي ألفه بالإنكليزية بعنوان: **العقل والوحي في العصور الوسطى**، إلى الأغراض الثلاثة الكبرى التي شغلت العصر الوسيط: كان هناك الذين اعتقدوا بأولوية الإيمان؛ وفلاسفة عظّموا سلطة العقل؛ وآخرون حاولوا التوفيق بين العقل والإيمان. وينتمي أتباع ترتوليانوس Les Tertulliniens (وُلد سنة ١٦٠ م) والقديس أوغسطينوس إلى المجموعة الأولى، والرشديون اللاتينيون إلى المجموعة الثانية، بينما ينتمي أتباع القديس توما الأكويني إلى المجموعة الثالثة.

كان أنصار ترتوليانوس من أعداء الفلسفة، إن لم نقل من أعداء العقلانية. وقد انخرطوا، بارتكازهم على أقوال القديس بولس Saint Paul، في معارضة جذرية للفلاسفة. ويمكن التعرف إلى سماتهم، على امتداد الفكر الوسيط، عبر موقف مناهض للفكر اليوناني وقبول أعمى لعقائد الإيمان من دون تمييز، فكيف بإبداء رأيهم فيها أو وضعها على محمل العقل النقدي، وتشهير عنيف بالفلسفة التي يُعزى إلى تأثيرها «المفسد» أصل كل حركة هرطقة! وباختصار، إنهم يتميزون بالتعصب والظلامية. ومن حسن الحظ أنه ظهرت، في صلب هذه السلالة نفسها، مجموعة أخرى انتهت، باعتمادها هي الأخرى على الأناجيل، إلى نتائج مغايرة. وكان القديس أوغسطينوس ممثل هذه المجموعة أحسن تمثيل. ولهذا، وكما يقول جيلسون، يمكننا أن نسمي

أعضاء هذه المجموعة «الأسرة الأوغسطينية». والطريقة الأكثر سلامة في نظرهم للوصول الى معرفة اللّه، ليست التي تنطلق من العقل لتفضي إلى الإيمان، بل هي على العكس من ذلك، أي الطريقة التي يكون الإيمان نقطة انطلاقها: فهي تنطلق من الوحي لتصل إلى العقل. ويبدو ذلك واضحاً في شعار القديس أنسلم الشهير: «إنني أؤمن لأفهم» credo ut intelligam.

ويؤكد جيلسون أن جميع أعضاء هذه «الأسرة» يتشابهون بمقتضى المبدأ الذي يشتركون فيه. وعلى الرغم من اعتناقهم الإيمان نفسه، إلاّ أنهم لا يستعملون عقولهم بالطريقة نفسها. وتبقى العقيدة التي كان يعتنقها أوغسطينيو القرن الرابع، في جوهرها، هي نفسها عقيدة القديس أنسلم في القرن الحادي عشر، وعقيدة القديس بونافنتيرا S. Bonaventure في القرن الثاني عشر، وعقيدة مالبرانش في القرن السابع عشر.[٣٣] ولكن استعمالهم العقل ما فتئ يتغير طوال العصور، وهذا ما يفسر بقاءهم بمنأى عن تقلبات الزمن.

وترتبط المجموعة الثانية، أي «أسرة» الرشديين اللاتينيين، بتأثير الفيلسوف العربي الأندلسي ابن رشد (المعروف لدى اللاتينيين باسم Averroès). وكان ابن رشد هو المسؤول بطريقة غير مباشرة عن تلك العقلانية التي مهدت الطريق للانفصامات الصاخبة بين العقيدة والمعرفة، وبين الدين والفلسفة، قبل الثورة الكوبرنيكية، وقبل عملية ريضنة العالم من قبل غاليليو بوقت طويل. كتب جيلسون في شأنه:

> إن واحداً من أكثر المجهودات أصالة، التي بذلها ابن رشد، هو المجهود الذي قام به ليحدد تحديداً دقيقاً علاقة الفلسفة بالدين. لقد لاحظ وجود عدد كبير من المذاهب الفلسفية واللاهوتية

---

(٣٣) Etienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, Charles Scribner's Sons. New-York, 1966, pp. 21-22.

المتصارعة، كما لاحظ أن وجودها يشكل في حد ذاته خطراً دائماً على الفلسفة وعلى الدين (. . .). لقد عزا ابن رشد الشر كله إلى أنه يسمح لعقول غير قادرة على فهم الفلسفة بمباشرتها. وهو يرى الدواء في تحديد صحيح لمختلف المستويات الممكنة في فهم النصوص القرآنية وفي منع كل عقل من تجاوز المستوى الملائم له. وفعلاً، فالقرآن هو الحق نفسه بحكم أنه ينحدر من معجزة إلهية. وبما أنه موجه إلى كل الناس فهو يحتوي على ما يُرضي ويقنع كل العقول. لذلك، توجد ثلاثة أصناف من العقول مطابقة لثلاثة أصناف من الناس.(٣٤)

أ - يتمثل الصنف الأول في أصحاب البرهان الذين يتحققون من مطابقة الشريعة للعقل، والدين للفلسفة، أي الذين يجمعون بين المعقول والمنقول. ولكن ليس كل الناس قادرين على أن يكونوا في مستوى الاستدلالات البرهانية، وبعضهم لا يصدق سوى الأقاويل الجدلية، وآخرون لا يصدقون سوى الأقاويل الخطابية، ومن هنا نستنتج أنه يوجد:

ب - صنف ثان لا يرضى إلا بالاستدلالات الجدلية؛

ج - صنف ثالث من عامة الناس يكتفي بالحجج الخطابية ويستنجد بالخيال والأهواء.

لذا، لا ينبغي ان نعلّم غالبية الناس سوى المناهج العامة الموحى بها في القرآن. أما المنهج البرهاني فوقف على العلماء والفلاسفة. وهكذا، لا تعني مطابقة المعقول للمنقول تطابق علمين متناقضين، ولكن مطابقة أنموذجين مختلفين في تمثل الحقيقة. فحيث لا يستعمل القرآن البرهان، فهو إما على اتفاق مع نتيجة القياس، ولا وجود بالتالي لأي صعوبة في الفهم،

(٣٤) Etienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, Payot, Paris, 1962, pp. 358-359.

وإما على اختلاف ظاهر معها، وعندها يجب أن نؤوّل(٣٥) المعني الحرفي إلى المعنى المجازي. وينتج عن ذلك أنه لا يجوز البتة لعقل إنسان ما أن يتجاوز مستوى التأويل الذي يلائمه، وينبغي احترام وضعية العامة، فلا نكشف لها ما هو مخصص للطبقات العليا. وتوجد في النهاية ثلاثة أنواع من التأويل لحقيقة وحيدة موجهة إلى الجميع. وقد شكل تصنيف ابن رشد الثلاثي هذا ترتيباً احتلت فيه الفلسفة الأولوية كعلم للحقيقة المطلقة، يليها علم الكلام كميدان للتأويل الجدلي، وفي أسفل الترتيب الإيمان كشكل ظاهري للدين. وشكلت هذه المراتب الثلاث تأويلات لظاهرة واحدة، هي ظاهرة الكتاب المقدس.

وعلى الرغم من أن ابن رشد استبعد عالم الأرواح السماوية «المثالي» animae caelestes (العقول المحركة للأفلاك) كما تصوره ابن سينا، ومهد بذلك الطريق للانفصالات اللاحقة بين العقيدة والمعرفة، إلا أنه لم يؤكد قطُّ صراحة أن نتيجتين متناقضتين يمكن أن تكونا صحيحتين في آن واحد: واحدة للعقل والفلسفة، وأخرى للعقيدة وعلم الكلام. ولكن ما كان يمثل بدايةً مستويين لحقيقة واحدة، أصبح بفضل عمل أساتذة الفنون في جامعة باريس (أي رشديي القرنين الثالث عشر والرابع عشر اللاتينيين) حقيقتين تتصلان بميدانين متمايزين، يفصل واحدهما عن الآخر التناحر الذي سينشب لاحقاً بين الجسد والروح في الثنوية الميتافيزيقية للعصور الحديثة. هذه **الحقيقة المزدوجة** كانت بذاتها تعبيراً عن توتر داخل الفكر الغربي، حيث إن حقيقة ما يمكن أن تكون صحيحة لاهوتياً وغير صحيحة فلسفياً (والعكس بالعكس). وكان هذا التوتر يعبر عن تناحر قام منذ البدء بين مبعي السلطة اللذين ازدهر العلم والفلسفة في كنفهما في العصر الوسيط، متجسّدين في العلم الإغريقي والمأثور اليهودي - المسيحي.

---

(٣٥) R. Arnaldez, *Ibn Rushd in Encyclopédie de l'Islam,* Layde E. J. BRILL and G. P. Maisonneuve, Paris, 1975, p. 936.

وقد لاحظ هـ. بلسنر H. Plessner أن العلاقة بين المأثورين: الفكر الأنطولوجي - السببي اليوناني، والفكر اليهودي - المسيحي المتمحور حول الإيمان، ظلت متوترة بطريقة لا تقبل الوفاق، برغم التداخل المبكر الذي توصلا إليه فيما بينهما. ذلك أن المفهوم الأنطولوجي والمفهوم العدمي الخلاق - أي فكر المحايثة الكونية وفكر المفارقة بواسطة النعمة الإلهية - هما مفهومان متعارضان برغم كل المحاولات التوفيقية التي بذلها علم اللاهوت المسيحي طوال مسيرته. ويشكل هذا التعارض القلق الخلاق die schöpferische Unruhe للفكر الغربي ومحركه وجذر ميله إلى الصياغة الصريحة للمشكلات، أي ميله نحو الأنوار ونزوعه إلى إطلاق الحرية للبحث العلمي. وإن اكتشاف طبيعة وتاريخ متحررين من سلطة اللّٰه ومن سلطة كل وحي إلهي، هو الغاية القصوى لمهمته. وما يظل ينبعث من هذا الفكر على الدوام هو أن كل وضع للشيء في صيغة مشكلة جذرية معرَّض لخطر العدمية، أي لقوة السلب الجامحة التي لا تقبل توفيقاً ولا تأويلاً.(٣٦)

هذا التوتر، الذي أشار إليه بلسنر، يجد تعبيرَه في العصر الوسيط في الرشدية اللاتينية، ولا سيما في كتابات مارسيلوس البادوفي ويوحنا الجندوني. وكما ينبهنا جيلسون، يجب أن نميز، من بين أعضاء الرشدية اللاتينية، أولئك المؤمنين الصادقين(٣٧) الذين لم يمثل الوحي المسيحي بالنسبة إليهم الحقيقة فقط، بل الحقيقة الأسمى، وهذا ما منعهم من التوافق التام مع ابن رشد برغم أنهم لم يتوصلوا قط إلى دحض نظرياته. وفي حين كانت فلسفتهم تقول إن العالم أزلي يتحرك دائماً بواسطة ضرورة فعالة لامبالية بمصير الفرد، كانت عقيدتهم المسيحية، في المقابل، تدفعهم إلى

---

(٣٦) H. Plessner, *Uber die Beziehung der Zeit zum Tode in Mensch un Zeit*, Eranos Jahrbuch, Zürich, 1951, pp. 360-361.

(٣٧) E. Gilson, *Reason and Faith...*, *op. cit.*, p. 54.

الاعتقاد أن العالم قد خُلق بحرية من قبل إله شملت «عنايته الأبوية»[٣٨] حتى الكائنات الأكثر حقارةً. وقادهم علم اللاهوت والفلسفة إلى نتائج لا يمكن التوفيق بينها، إلى درجة عمدت معها جماعة من أساتذة الفنون في جامعة باريس إلى تجاوز هذا الإشكال، والإعلان أنها ما دامت مكلفة تدريسَ الفلسفة فستقتصر على وصف النتائج التي تترتب عن مبادئ العقل الطبيعي. وعلى الرغم من علم هؤلاء الأساتذة بأن هذه النتائج لا تتماشى دائماً مع نتائج علم اللاهوت، إلاّ أنهم أعلنوا عجزهم عن إيجاد حل، لأنه لا سبيل إلى مقارنة العقل بالإيمان. وسُمِّي هذا المذهب «الحقيقة المزدوجة». وقد حاول الرشديون الملاءمة بين اعتقادهم الديني وقناعتهم الفلسفية مع الاجتهاد في الاحتفاظ، بطريقة ما، بحاجز عازل بينهما.

لم يكن سهلاً على هؤلاء الرشديين أن يعتقدوا، في آن واحد، أن نظريات ابن رشد غير قابلة للطعن، وأن العقل الأكثر دقة عاجز أمام حكمة اللّه التي لا حدّ لها. ويرى جيلسون أن النموذج الأمثل لهؤلاء الرشديين الصادقين هو سيجر دي برابنتي Siger de Brabant. ولكن ثمة رشديين آخرين لهم الاقتناع نفسه، لم يجدوا أي صعوبة في التوفيق بين عقيدتهم وفلسفة ابن رشد، لسبب بسيط أنهم كانوا بلا عقيدة. وعندهم أن تأليه ابن رشد الطبيعي، déisme، كما يقول جيلسون، هو الفلسفة الطبيعية عينها. أما الوحي فكانوا يدرّسونه باحترام وإجلال، ولكنهم لا يفوّتون أي مناسبة ليبرهنوا على عكس ما كان يُفترض بهم أنهم يعتقدونه. ويردد هؤلاء الرشديون ظاهرياً ما تقوله المجموعة الأولى، ولكن نغمتهم كانت مختلفة: لقد نجحوا برغم ما أبدوه من حذر في تمرير رسالتهم. والنموذج الأمثل لهذه المجموعة هو الفرنسي يوحنا الجندوني شريك مارسيلوس البادوفي في حملته على سلطة البابا الزمنية. يقول جيلسون: «نحن نعرف من دون شك

---

(٣٨) *Ibid.*, p. 56.

أن يوحنا الجندوني، عدوّ البابوية السياسي وأحدَ اللاجئين إلى بلاط لويس البافاري Louis de Baviére، يضع الحقيقة في جانب العقل، ويهزأ ببساطة من الإيمان». [٣٩]

والمثال على ذلك أنه برغم استناده إلى فكرة **الخلق من عدم** ex nihilo، فهو يعتبرها فكرة مبهمة لأن كل خلق في مذهب العقل ينبغي أن ينطلق من مادة معطاة، وهو الرأي نفسه للقدماء الذين لم يتحدثوا قط عن **خلق من عدم**. و«الأمر ليس غريباً، كما يعلق على ذلك يوحنا الجندوني، لأنه لا يمكننا معرفة الخلق انطلاقاً من المحسوسات، ولا إثباته انطلاقاً من المفاهيم المطابقة لها، وهٰذا ما يفسر عدم توصل القدماء، الذين استقوا كل معارفهم من حجج مؤسَّسة على الأشياء الحسية، إلى تصوُّر ذلك النمط من الخلق، ولا سيما أن الخلق لا يحدث إلا نادراً، ولم يحدث سوى خلق واحد وقد مضى عليه زمن طويل جداً». [٤٠] ويضيف في موضع آخر: «إنني أعتقد أن هذا صحيح، ولكنني لا أستطيع البرهنة عليه. هنيئاً للذين يستطيعون ذلك». [٤١] ويضيف أيضاً: «أقول إن الله يستطيع أن يفعل ذلك. كيف؟ لا أعرف شيئاً، اللّه وحده يعرف...». [٤٢] وهكذا ظهرت سلسلة من التهكم والشك، امتدت من أساتذة الفنون في القرن الثالث عشر في باريس وبادوفا Padoue إلى ملحدي القرنين السابع عشر والثامن عشر، وشكلت تواصلاً مستمراً لريبية شبه فولتيرية تختزل الإيمان - إذا كان من الجائز الحديث مجدداً عن إيمان - إلى عدم تصديق ساخر. فما يقوله مثلاً فونتنيل Fontenelle في القرن السابع عشر في **تاريخ الوحي الإلهي** عن الأصل

(٣٩) E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, *op. cit.*, p. 689.

(٤٠) Cité par E. Gilson, *Ibid.*, p. 690.

(٤١) *Ibid.*

(٤٢) *Ibid.*, p. 691.

«الأسطوري» للوحي، قاله الرشديون اللاتينيون قبل أربعة قرون خلت.[٤٣]

لقد كانت نتائج هذه الحقيقة المزدوجة عظيمة، إذ تضمنت بداية الصراع بين الدين والفلسفة. وعلى الرغم من مجهودات القديس توما الأكويني التأليفية الرامية إلى التوفيق بين العقل والإيمان، والملاءمة بين المركزية الكونية اليونانية والرؤية اللاهوتية المسيحية المتمركزة حول الإنسان، فقد بقي هذا التأليف هشّاً، وانهار في نهاية العصر الوسيط. وتبعته حركتان متوازيتان، تمثلت الأولى في الفصل التدريجي بين المادة والروح - وهو فصل متضمن من الأصل في التمييز الأوغسطيني بين الجسم والروح - وتجسّدت الحركة الثانية في ما عُرِف باسمية أوكام le nominalisme d'Ockham، التي أصبحت المعرفة الحسية بفضلها هي المعرفة الحدسية اليقينية الوحيدة، في حين لم تعد الكليات les species intelligibiles تعني شيئاً خارج نطاق الفكر.

في نهاية العصر الوسيط برز برسم التطور خطان: بدأ أولهما، ويمثله فكر صوفي متأثر بالأفلاطونية المحدثة وعلى علاقة بعلم اللاهوت السالب، مع دينيسيوس الأريوباجي، وأفضى إلى حلولية برونو مروراً بيوحنا سكوتس إريجانوس ونيقولاوس الكوزي والمعلم إيكارت. أما الخط الثاني فيمثله فكر تجريبي عقلاني أفضى إلى الديكارتية مروراً بأوكام وف. بيكون. ومع بيكون حصل الفصل بين الدين والفلسفة، وبين النظرية والممارسة. فالفلسفة معرفة نظرية وإجرائية، وهي كذلك منهج بحث، بل فن إبداعي ars invieniendi، وليست التقاليد والمعتقدات سوى «أصنام ذهنية»[٤٤] وعقبات في وجه المعرفة الحقيقية.

أما عن مصير الرشدية والسينوية اللتين تحققت إحداهما في الغرب والأخرى في الشرق، فقد قال في شأنهما هنري كوربان:

---

(٤٣) E. Gilson, *Reason and Revelation*, p. 65.

(٤٤) Novum Organum, First book, 11.

> إن اسمي ابن سينا وابن رشد يمكن أن يؤخذا على أنهما رمزا المصيرين الروحيين اللذين كانا يتربصان بالشرق والغرب من دون أن تكون الرشدية وحدها المسؤولة عن تباعدهما.(٤٥)

وقد يكون من المفيد أن نفصّل القول في هذين المصيرين، وما تأديا إليه من نتائج في هذين الفضاءين الثقافيين المختلفين. ولكن مثل هذا العمل يتجاوز بكثير، مع الأسف، إطار هذه الدراسة. ويمكن القول إن كوسمولوجيا ابن رشد - المتقيدة بالمشائية تقيداً صارماً - قد توصلت إلى تحطيم التراتبية الثانية لملائكولوجيا ابن سينا، وتحديداً تراتبية العقول السماوية animae caelestes، وأدى ذلك في الآن نفسه إلى تلاشي عالم الروح ورموزه والجغرافيا الرؤيوية وفضاء تحولاتها المتبادلة، و«صلة الوصل» التي كانت تؤمّن تواصل مختلف مراتب الوجود، بحيث تم اختزال علم التأويل، الذي كان يهدف إلى إزالة الحُجب عن عالم المثال، إلى تقنية بحتة لتأويل المعنى الحرفي إلى معناه المجازي. وبذلك لم يعد التأويل يجسد الفعل العرفاني لعلم اللاهوت السالب. وكنتيجة لذلك، رفض ابن رشد فكرة العقل الفعال عند ابن سينا، باعتباره واهب الصور dator formarum، ورفض أيضاً ذلك التصور العرفاني الذي يجيز التماثل بين عقل الفلاسفة وملك الوحي عند الأنبياء.

ويتساءل هنري كوربان في هذا الشأن:

> بعد انهيار نظرية **العقول السماوية**، ما مصير الفكرة التي شكلت أساس أنثروبولوجيا ابن سينا، أي التماثل بين العقول السماوية والعقول الإنسانية؟ وما مصير التماثل بين علاقة العقل الإنساني بالعقل الملائكي الفعال، وعلاقة كل عقل سماوي بالعقل الذي

---

(٤٥) *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris, 1964, p. 343.

يحركه شوقه إليه؟ وكيف يمكن أن تظل الرحلة الصوفية نحو الشرق ممكنة بصحبة حي بن يقظان؟(٤٦)

باختصار، فإن الذي اضمحل هو جميع مستتبعات ذلك العالم وحكاياته الرؤيوية وكافة أشكال المعرفة التأملية. وفي حين كانت الرشدية تصب في مدار السياسة لتتجسد في أنثروبولوجيا هوبز ومكيافيلي الطبيعية (ظهر في موازاة العلم الجديد وتطور تقنية المجتمع البرجوازي وصناعته علمٌ سياسي جديد أفضى إلى بروز عقلية الهيمنة)،(٤٧) كانت السينوية قد دشنت دورة الحكايات الرؤيوية التي انتقلت من ابن سينا إلى السهروردي، إلى الحكمة الإلهية بمدرسة أصفهان في القرن السابع عشر، ثم إلى عرفان المدرسة الشيخية في القرن التاسع عشر في إيران.

وهكذا نجد من ناحية أولى الكبت التدريجي للعرفان، وتطبيع الإنسان، ورصد طبيعته الغريزية كي تتسنّى معرفة قوانينها، ورسم معالم علم سياسي جديد مؤسَّس على النظرة الجديدة للإنسان، ومن ناحية أخرى استمرار أنثروبولوجيا عرفانية ظلت في مأمن من كل انقلاب اجتماعي - علمي، وسياسة «شرعية» ضامرة وأسيرة للعقيدة الدينية، وفي السياق الشيعي سياسة أخروية انتظارية قنعت، بطريقة ما، بنظام الحكم الاستبدادي الذي أقامه الصفويّون بداية من القرن السادس عشر في إيران.(٤٨)

وربما يكمن الحل الأفضل في وجود وسيط قادر على أن يصون سواء بسواء طبيعة الإنسان الروحية ومصيره في الحياة الدنيا من دون أن يعهد به إلى عسف الطغاة الزمنيين والدينيين. وقد يكون هذا النقص في التجربة

---

(٤٦) *Ibid.*, pp. 340-341.

(٤٧) Max Horkheimer, *Le Début de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, Payot, Paris, pp. 15-20.

(٤٨) انظر مؤلفات محسن مهدي حول الفارابي والفلسفة السياسية في الإسلام (المؤلف).

السياسية هو الذي منع العالم الإسلامي من تطوير معنى للتاريخ مناسب للتحولات الكبيرة التي شهدتها الإنسانية ابتداءً من القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين. وعلى كل حال، يستحق المصيران الرشدي والسينوي للإنسانية الغربية والشرقية أن يُدرَسا بعمق أكثر، لأنهما كفيلان بتسليط مزيد من الأضواء على مصير الحضارات غير الغربية.

أما فيما يتعلق بنتائج هذه التصدعات أو هذا الانشطار بين العقل والنفس - وهو «المرض» الذي يعاني منه الغرب في رأي ج. توتشي G. Tucci - فقد درسها المفكرون الألمان منذ نهاية القرن الثامن عشر، أي في فترة ميلاد المثالية الألمانية، ولا سيما هـ. جاكوبي H. Jacobi الذي نحت مصطلحاً ملائماً: العدمية.

العدمية

لئن شغلت العدمية المفكرين الألمان بالخصوص، فهو أمر له دلالته في حد ذاته. فقد كتب هيغل ملمحاً إلى رسالة الشعب الألماني الفلسفية:

> حمّلتنا الطبيعة رسالة عليا بأن نكون حماة النار المقدسة مثلما كلّفت الآلهة عائلة الأوملبيديين Les Eumolpides بأثينا مهمةَ حفظ أسرار معبد أولوزيس Euleusis، ومثلما كلّفت سكانَ جزيرة ساموتراقيا Samothrace عبءَ صيانة ديانة عليا، وكما اختصت روح الكون قديماً الأمة اليهودية بالوعي الأرقى حتى ينبثق منها ما يشبه الروح الجديدة.(٤٩)

وبالفعل، كان من نتائج هذه الرسالة العليا ميلاد القومية الاشتراكية،

(٤٩) G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, I. Gallimard, Idées, Paris, 1954, p. 16.

ذلك الحدث الدامغ الذي حتم على الشعب الألماني أن يعيش أقصى عواقب مرض العدمية.

يقول لاند غريبه:

> حتى لو شكّل الغرب «وحدة منذ نشأته»، فقد كان يتحتم على الفكر الألماني أن يتحمل وحده هذه الأزمة الكبيرة وأن يغوص في أعماق أعماقها كي يظهر للعيان، على نحو أوضح من أي شعب آخر، نفي كل ما كان يشكّل أساس ألفين وخمسمئة سنة من التطور.(٥٠)

إنه حكم قاس، في أرجح الظن، سواء أعلى على مدى انتشار هذا المرض المتحكم بمصير الغرب، أم على مصير الشعب الذي كان عليه أن يجربه تجربة قاسية عبر تلك الكارثة التي سماها هـ. روشننغ: «ثورة العدمية».

وقد يكون هـ. جاكوبي أول من استعمل مصطلح العدمية عندما اتخذ موقفاً مناهضاً للمثالية الألمانية. وبالنسبة إليه، كان عقل المثالية Vernunft عقلاً لا يدرك إلا ذاته، وبذلك فهو يذيب كل معطيات التجربة في عدم الذاتية. وهكذا، فالمثالية لن تكون شيئاً آخر غير العدمية. وقد كتب جاكوبي في رسالة له بتاريخ ١٧٩٩:

> حقاً يا عزيزي فيخته Fichte، إذا كنت أنت أو أي أحد آخر يفضل أن ينعت بالوهمية ما عارضتُ به المثالية التي أدينها بقوة باعتبارها

(٥٠) Ludwig Landgrebe, 'Zur Überwindung des europäischen Nihilismus' in: *Der Nihilismus als Phänomen.* Der Geistesgeschichte in: *der Wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, hrg von Dieter Arendt, Darmstadt, 1974, p. 20.

عدمية، فهذا ما ليس من شأنه أن يغيظني.(٥١)

وجد جاكوبي آثار هذه الظاهرة لدى كانط وحتى لدى سبينوزا. وقد توصل إلى اعتبار أن الطريقة التي يتكشف بها اللّه في الميتافيزيقا الحديثة ابتداءً من سبينوزا وانتهاءً بفيخته وشيلنغ - أي بالنسبة إلى العقل وحده لا بالنسبة إلى الإيمان - تحمل في ذاتها بذور العدمية.(٥٢) فالعدمية هي إذاً هذا الانفصام بين الإيمان والمعرفة، وهي نظرية خصبة سيستعيدها بالدرس فرانز فون بادر Franz von Baader. وفضلاً عن ذلك، نقد جاكوبي المفهوم الكانطي عن «جنرال» يجب أن يخضع لأوامره كل فعل يريد أن يكون حسناً من دون اعتبار لمتطلبات الطبيعة البشرية، ومن دون أخذ بعين الاعتبار لدوافع الناس ورغباتهم أو أي غائية أخرى (بعبارة أخرى «جنرال» يهمه شكل الإرادة وحده أكثر مما يهمه محتوى الأحاسيس والميول)، وتوصل نتيجة ذلك إلى الاستنتاج أن إرادة كهذه لا ترغب على العموم في شيء سوى العدم.(٥٣) وبالنسبة إليه، فإن إرادة تُختزل إلى العقل العملي وحده ولا تعبر عن نفسها إلا بالأمر المطلق، من دون أن تصغي إلى «نداء القلب»، إنما تحمل في طياتها بذرة العدمية. ويرى جاكوبي أن الإنسان لا يجب عليه اتباع مقولات الذهن والعقل فقط، ولكن طريق القلب أيضاً،(٥٤) إذ سيتوصل عن طريق القلب إلى إنجاز القفزة التي ستحمله إلى ما وراء العقلانية، أي إلى مملكة الإيمان والعاطفة اللذين سيمكّنانه من الإفلات من العدمية ومن الانفتاح على ما هو أبعد من نطاق هيمنتها.

(٥١) Cité par M. Heidegger, *Nietzsche, II.* Gallimard, Paris, 1971, p. 31. Trad Pierre Klossowski.

(٥٢) Otto Pöggeler, 'Hegel und die Anfänge der nihilismus-Diskussion' in: *Der Nihilismus als phänomen. op. cit.*, p. 312.

(٥٣) *Ibid.*, p. 318.

(٥٤) *Ibid.*, p. 319.

وبالفعل، ألا نستطيع أن نقول إن هذه الأزمة الكانطية، التي تصب في هاوية شيء ملغز في ذاته une mystérieuse chose en soi، تنطوي في داخلها على غياب لكل أساس؟ ومن يضمن أن هذه «المظاهر» التي أقامتها وعكستها مقولات الذهن الماقبلية، كانت هي على علاقة ما بالأشياء كما هي في ذاتها؟ ألم ينتزع كانط من المعرفة هذا الرباط الذي يجذِّرها في أسّ العالم، أي في مملكة المُثُل التي كانت مثّلت لأفلاطون الشمس المضيئة للوجود ذاته؟ إن هذا الخطر هو الذي أحس به جاكوبي وكشف عنه أيضا د. جينش D. Jenich عندما تحدث عن «العدمية المثالية المنزع للمعرفة الإنسانية»[٥٥] le nihilisme idéaliste de la connaissance humaine، وهو نفسه الخطر الذي عاينه هـ. فون كلايست H. von Kleist، عندما أكد في رسالته إلى إلريك فون كلايست Ulrike von Kleist أن «هذه الفكرة القائلة إننا في هذه الحياة الدنيا لا نعرف شيئاً، قطعاً لا شيء، عن الحقيقة، وأن ما نسميه حقيقة يسمى شيئاً آخر بعد الموت، وبالتالي فإن كل مجهود يرمي إلى اكتساب حقيقة قمينة بأن ترافقنا إلى القبر، هو، سلفاً، عقيم وغير مُجدٍ، إن هذه الفكرة قد زعزعتني في محراب روحي in dem Heiligtum meiner Seele»[٥٦]. وهذا «السقوط في الهاوية» هو ما نِدِّد به، ي. غ. هردر J. G. Herder بشيء من «الخبث» في فقرة رائعة وصف من خلالها الانطباع الذي تركه في نفسه نقد كانط المثلث للعقل الخالص وللعقل العملي ولملكة الحكم:

> إننا نقترب من غور عالمهم السفلي، ونتقدم عبر «الحدسين الأعميين» اللذين يعترفان بأنهما لا يستطيعان رؤية ولا إعطاء أي شيء، كما لو من خلال حارسات باب، إلى باحة تعترف فيها

(٥٥) *Ibid.*, p. 337.

(٥٦) *Cité par: O. Pöggeler, op. cit.*, p. 339.

«الألواح - الأشباح» المعلقة من تلقاء ذاتها، بأنها ظلال موضوعية، ولا تعرف كيف أن الكلمات المأخوذة من الأشياء تستطيع أن تجتمع فيها... إن تياراً من «الاستدلالات الكاذبة» يخترقنا، ثم يجوب مفترقات «النقائض» الخاوية ليفضي إلى القاعة الفارغة لـ«العقل الفارغ»، حيث يرن - بعد انتظار طويل - الصدى الفارغ لـ«يجب أن» انطلاقاً من العدم المطلق، ولا يلبث الصدى أن يجعل كلمة الواجب المطلق Soll ترن من جديد بوضوح في كلمة الخلاص Los. إذّاك ينفك ما كان مشدوداً بلا قيد ولا شرط بفضل الواجب المطلق ما فوق الحسي، وينحل بلا قيد ولا شرط أيضاً بفعل الحرية المطْلَقة ما فوق الحسية. وهكذا، نتجه عراةً من هذا المعبد نحو المشرّع والخالق في العدم المطلق، المرفوع مع ذلك إلى مستوى الكرامة بفضل توكيل العقل الفارغ وعديم الموضوع. هل هي لعبة كبرياء؟ أم حلم الأحلام؟.[٥٧]

ولكن ما يظل لدى جاكوبي قفزة قادرة على تجاوز العدمية والإلحاد أو التوهمية، وما يظهر لهردر كمعبد «ألواح - أشباح» فارغ، يصبح في نظر هيغل المبدأ الأول لكل فلسفة، باعتبار أن مهمة الفلسفة الأكثر أهمية هي التعرف على «قوة السلبي الهائلة»، بله على السلبية المتضمنة في الجدلية نفسها. وما كان أفلاطون يعتبره إيروس éros الروح وتوثبه في بحثه عن حب الحكمة Philo - sophia، وما كان يظهر في تأمله في شكل جدلية تصاعدية ترمي إلى إدراك الحالة التأملية الموصلة إلى رؤية المُثل، يترجم نفسه بالنسبة إلى هيغل في شكل علم Wissenschaft، أي كنظام العقل نفسه. وليست الفلسفة بالنسبة إليه حب الحكمة، ولا توقاً تصاعدياً (وهي بالتالي ليست توثباً جنسياً)، ولكنها علم فعلي ينتجه منهجياً عمل المفاهيم الخلاق ويتحقق

---

(٥٧) Cité par: O. Pöggeler, *op. cit.*, pp. 339-340.

بصفة ملموسة على المستوى الخطي للتاريخ، ويتخذ شكل تراكيب كبيرة بانتقاله من سلبية إلى أخرى وسط توترات لا تنقطع يتواجه فيها المتناهي واللامتناهي. وإن الفلسفة بانسلابها الذاتي، ثم بتصالحها مع نفسها، ثم بتجاوزها لنفسها كي تستلب من جديد، إنما تبني العالم بواسطة قوة النفي نفسه. ومصداقاً لذلك، كتب بوغلر Pöggler «وسط العدمية نفسها تكتمل الفلسفةُ علماً».[٥٨]

ولكن موضوعة العدمية استعيدت بقدر أكبر من المنهجية من قبل فرانز فون بادر الذي استبق نظريات نيتشه الانقلابية، عندما توصل هذا الأخير، وهو واعٍ بقيمة العمل الناجز لنفي العقل، إلى الاستنتاج أن «اللّه قد مات». فقد ظهرت العدمية بمفهومها النظامي حسب إرنست بانز Ernest Benz[٥٩] في كتابات فرانز فون بادر الذي يرى أن الجذر الروحي للكارثة الغربية، كما للثورة الفرنسية ولنابليون، يكمن في القطيعة بين الإيمان والمعرفة كما ظهرت بشكل تدريجي ابتداءً من الأنسية والإصلاح الديني [البروتستانتي]. وقد قادت هذه القطيعة، من ناحية، إلى النزعة الإلحادية في العلوم الطبيعية، ومن ناحية أخرى، إلى معاداة علم اللاهوت للعلم بعد أن كان يقوم من قبلُ على المقدمات والعقائد نفسها التي تؤسس العلوم. لقد انفصل العلم غاية الانفصال عن أساسه المعياري إلى حد سوء استعمال ذكائه والتجرّؤ على وضع النظام الإلهي نفسه موضع سؤال وشك. وتقابل سوءَ الاستعمال هذا، بنتائجه المخربة في الميدان العلمي، الثورةُ في المستوى السياسي. وينعت فان بادر بالعدمية المرحلةَ النهائية من تطور عقل مستغنٍ عن الوحي باعتماده على نفسه وحده.

---

(٥٨) *Ibid.*, p. 318.

(٥٩) Le Nihilisme occidental et oriental selon la vision chrétienne. Passage cité par Gerhard Gloege dans son article 'Nihilismus?' in: *Der Nihilismus als Phänomen der Geitesgeschichte..*, p. 55.

ولكن للعدمية نظيرين هما التقوية piétisme والظلامية obscurantisme، وهما مكملان لها برغم مناهضتهما للعلم. وهكذا، فالظلامية والعدمية نقيضان تاريخيان يحدد كل منهما الآخر، وهما النتيجة النهائية لقطيعة اكتملت بمقتضاها الخطيئة الأصلية الحقيقية للغرب المسيحي، أي نسف وحدة الإيمان والمعرفة، ووحدة العلم والدين. ويرى ف. بادر أنه نجمت عن هذه الواقعة نتيجتان:

أ - يتمثل جوهر العدمية الداخلي في أن الإنسان ينازع اللّه ويتبوأ مكانه غاضاً نظره عن النظام الإلهي. إلا أن هذه القوة المكتسبة حديثاً لدى الإنسان تحمل دافعاً متواصلاً وبلا حد، قادراً على العصف بكل ما من شأنه أن يسعى إلى التبلور في نظام ما. وهكذا كان من نتائج المنعرج العدمي للفكر الحديث سيادة الإنسان المطلقة واللامشروطة، وهو اتجاه قوّى غريزة الهدم لدى الإنسان - وقد كانت خامدة حتى ذلك الحين - و«يتطابق بوجه ما على المدى الطويل مع غريزة الوجود، بحيث إن ذلك الإنسان يجب عليه (وهو الكاره والهادم لكل نظام قائم) أن يقوّضه لكي يضمن تواصل كينونته».[٦٠] ويرى ف. بادر أنه من المحتم أن تفضي العدمية، من هذا المنطلق، إلى نتيجتين تتمثّلان في نفي اللّه والعالم المفارق، وولادة الإنسان الأعلى الذي «ستبوئه سيادته المطلقة مكان الإله المخلوع».[٦١]

ب - النتيجة الثانية لتلك القطيعة بين الإيمان والمعرفة هي النزعة الظلامية. إن مسيحية تلجأ إلى النزعة الظلامية لحماية نفسها من هجمة المعرفة العلمية، لا تشجع على تدعيم علم ملحد مناهض للوحي فحسب، ولكنها تعزز كذلك عداوة الدين للعلم.

وما توقعه بادر وما عزره لاحقاً النفي الفيورباخي لكل نظام مفارق،

---

(٦٠) *Ibid.*, p. 56.

(٦١) *Ibid.*

والتحول الماركسي من الأخروية إلى التاريخ، كل ذلك اكتمل، مجتمعاً، في عمل نيتشه. وهكذا، يشكّل حدس بادر الثاقب، كما يؤكد ذلك بانز، موضوع النبوة النيتشوية: موت الإله وميلاد الإنسان الأعلى.(٦٢)

نيتشه والعدمية الغربية

كتب نيتشه في **إرادة القوة**:

> إن ما أحكيه هو تاريخ القرنين القادمين، أصف فيه ما سيأتي وما لا يمكنه أن يتأخر: ميلاد العدمية. ويمكن أن يُحكى هذا التاريخ من الآن لأن الضرورة نفسها تعمل عملها. ويتحدث هذا المستقبل بمئة لسان، ويعلن هذا المصير عن نفسه من كل مكان. كل الآذان مرهفة لسماع هذه الموسيقى المستقبلية. إن كل حضارتنا الأوروبية تتحرك منذ زمن بعيد في انتظار يزداد عذابه من عقد إلى عقد ويؤدي إلى الكارثة. هذه الحضارة قلقة وعنيفة ومندفعة. إنها نهر يريد أن يصل إلى منتهاه. إنها لا تفكر، وتفزع من التفكير.(٦٣)

فالعدمية هي، إذاً، النتيجة الحتمية لأحكام القيمة السابقة، وهي «بذرة» مرض موجود منذ البداية في الفكر الغربي. و«الكارثة» وشيكة وقادمة على جناح مصير العدمية. «إن القيم العليا die obersten werte تنحطّ، والغايات تنعدم. ولا جواب عن سؤال: ما جدوى ذلك؟».(٦٤)

ولكن، ما هي هذه القيم العليا التي انحطت؟

القيمة الأولى هي الاعتقاد بوجود خطة إلهية تسيّر التاريخ، مستلهمة من الوحي الأصلي ومتحكمة في مجرى الأشياء، ويرجع إليها معنى

---

(٦٢) *Ibid.*, p. 57.

(٦٣) Fi Nietzche, *La Volonté de puissance*, texte établi par F. Wurzbach et Traduit par G. Bianqui, vol. II, Gallimard, Paris, chap. I, 25, p. 43.

(٦٤) *Ibid.*, chap. I, 100, p. 43.

الصيرورة في العالم، فالتاريخ مرحلة وسيطة بين الهبوط من الجنة ويوم الحساب. كتب نيتشه قائلاً: «كنا نبحث قديماً عن مقاصد العناية الإلهية في التاريخ، ثم بحثنا بعد ذلك عن غائية لاواعية، مثلاً عن تطور بعض الأفكار في تاريخ شعب ما. وبدأنا نفهم، اليوم فقط، بفضل إمعان النظر في التاريخ الحيواني، تاريخ البشرية على حقيقته. وأول ما ينبغي أن نستنتجه من ذلك أنه لم تكن هناك قط خطة [إلهية] لا لفائدة الإنسان ولا لفائدة شعب ما. وبصفة إجمالية، كانت للصدف الأكثر فظاظة الكلمة الأخيرة، وما زالت لها [إلى الآن] الكلمة الأخيرة.»[٦٥]

وثاني ما ينبغي أن نستنتجه هو أنه لا شيء يسمح لنا بأن «نفترض وجود عالم آخر، أو وجود شيء في ذاته ein Ansich، ذي نصاب إلهي، ويتمثل بالأخلاق المتجسدة».[٦٦] وإذا كان كل شيء في ذاته مفرغاً من المعنى، ولن توجد مستقبلاً أخلاق متجسدة في عالم آخر مفارق لعالم الصيرورة الحسي، فينتج عن ذلك أن العالم المفارق ذاته فاقد للمعنى، وكل القيم التي أُسست عليها حقيقة الدين والفلسفة متقادمة بالضرورة. ويرتبط غياب كل معنى نتيجة لذلك بموت اللّه، ولا سيما أن «تاريخ الفلسفة لا يمكنه أن يكون تاريخ «الحقيقة»، بل تاريخ صرح عضوي من الأخطاء تلتحم بالجسد والروح، وتنتهي إلى أن تتحكم بالمشاعر والغرائز».[٦٧]

يلعب مفهوم القيمة دوراً أساسياً في فكر نيتشه. وقد لفت هيدغر نظرنا إلى هذه النقطة عندما لاحظ أن الفلسفة السابقة لنيتشه كانت غريبة عن مفهوم القيمة، وأنه تحت تأثيره أصبحت الفلسفة، في نهاية القرن التاسع عشر

---

(٦٥) *Ibid.*, chap. II, 296, p. 98.

(٦٦) *Ibid.*, chap. I, 103, p. 43-44.

(٦٧) *Ibid.*, chap. V, 624, p. 189.

وبداية القرن العشرين، فلسفة القيم، أو فينومونولوجيا القيم «بحيث تبدو القيم وكأنها أشياء في ذاتها ننسّقها في منظومات».(٦٨)

إن القيمة هي ما يساوي شيئاً، هي نمط وجود. إنها علاقة بغاية ما، أي بأساس Grund. القيمة «وجهة نظر» حول «الشروط الضرورية للبقاء والنمو».(٦٩) إنها تجيب عن الكم والمقدار، وتتعلق في نهاية الأمر بسلم أعداد ومقاييس.(٧٠) القيمة هي ما يشرط إرادة القوة. وبما أن القيم، حسب نيتشه، ليست سوى «نتائج بعض المنظورات»، فينتج عن ذلك أن تصبح القيم شروط إرادة القوة ومجالات رؤاها. وهو موقف قد تيسر لأن الموجود هو بذاته ذو نزعة منظورية، وهو مثل «الموناد» لدى ليبنتز تمثُّل ينشئ العالم انطلاقاً من ذاته. ولكن كل تمثُّل هو تمثُّل كاذب كما يؤكد ذلك نيتشه. فكل اعتقاد وكل رأي خاطئان لأنه لا يوجد «عالم حقيقي»، ولا يوجد في الحقيقة سوى ظاهر ذي نزعة منظورية، أصله موجود فينا (في نطاق حاجتنا إلى عالم مضيق ومختصر ومبسط).(٧١) وهو تمثل «كاذب» لأنه، باعتباره وجهة نظر وربما وسيلة في خدمة الحياة، أصبح «مقياساً لقيمة الحياة».(٧٢) ويؤول الأمر بالإنسان، بعبارة أخرى، إلى أن يحب هٰذه الوسائل (القيم) لذاتها، وينسى أنها كانت وسائل «بحيث إنه يحس بها الآن كغايات، أي كمقياس لغاياته».(٧٣) ويفسر هيدغر ذلك بقوله: «إن القيم شروط بنى الهيمنة في داخل الصيرورة، أي داخل الحقيقة في كليتها، الحقيقة التي تشكل إرادة

---

(٦٨) Nietzche, *op. cit.*, p. 81.

(٦٩) Nietzche, *La volonté de puissance*, chap. II, 27, p. 91.

(٧٠) Heidegger, Nietzche, p. 84.

(٧١) La Volonté de puissance, chap. V, 627, p. 190.

(٧٢) *Ibid.*, chap. IV, 432, p. 135.

(٧٣) *Ibid.*

القوة خاصيتها الأساسية». [٧٤] ولكن بما أن الوجود هو وجود مجرد من كل قيمة، وهو اللامشروط بعينه، فإن القيم مشروطة ولا توجد إلا بفعل اللامشروط الوحيد، أي بفعل إرادة القوة. إنها إذاً، «جوهرياً شروط مشروطة» [٧٥]. وبقدر ما نحدد ما هو مشروط في ذاته، أي ما هو خارج «المقياس» المرتبط بالقيم، فإننا نحشر أنفسنا في صيرورة العدمية، لأن كل قيمة منسوبة خطأً إلى ما لا يحتمل في الواقع أيَّ تحديد، ستُزاح وتُدحَض من قبل قيم أخرى، بحيث إن العدمية تتميز أيضاً بالانهيار التدريجي للقيم، فيحلّ بعضها محل بعضها الآخر.

إن للعدمية وجهين: إالعدمية المنفعلة والعدمية الفاعلة. والعدمية المنفعلة هي الوعي بأن «كل شيء عديم الجدوى». [٧٦] فعنفوان الفكر يتعب «إلى درجة أن الغايات والقيم السابقة لا تعود ملائمة له، ولا تعود لها مصداقيتها، إلى حد تفكك التركيب (وهو الأس الذي تقوم عليه أي حضارة قوية)، وتصادم القيم المعزولة. إنه التحلل: فكل ما يشد العزم ويشفي ويهدّئ ويخدّر، يحتل المقام الأول تحت أقنعة شتى، دينية أو أخلاقية أو سياسية أو جمالية... إلخ». [٧٧]

ولكن الاعتراف بالعدمية المنفعلة باعتبارها تراجعاً وانحطاطاً للقيم الميتافيزيقية، وباعتبارها تشتتاً للقيم الكوسمولوجية، وغياباً لكل غاية ولكل شمولية ولكل وحدة (وهي المقولات التي كانت ترتكز عليها رؤيتنا للعالم)، معناه الاعتراف بانحطاط حركة الفكر، والوعيُ بهذا الانحطاط. أما إبراز الصفة الاستيعاضية للقيم، فمعناه في النهاية أن نقدر غياب كل قيمة بكل عريه، ونقرّ بانقلابية القيم.

---

(٧٤) Neitzche, p. 88.

(٧٥) *Ibid.*, p. 88.

(٧٦) La Volonté de puissance, Intr. 8, p. 12.

(٧٧) *Ibid.*, chap. II, 277, p. 93.

لقد انتهينا إلى الشعور بلاقيمة الوجود عندما فهمنا أنه لا يمكن تأويله في مجمله لا بواسطة مفهوم «الغاية»، ولا بواسطة مفهوم «الوحدة»، ولا بواسطة مفهوم «الحقيقة». ولا نقدر على أن نتوصل إلى أي شيء ولا إلى تحقيق شيء على هذا المنوال. فالوحدة الإجمالية تنعدم في تعدد الصيرورة. ولا تتمثل خاصية الوجود في كونه «حقيقياً»، ولكن في كونه زائفاً... ونحن لم نعد نملك أي تعليل نُقنع به أنفسنا بوجود عالم حقيقي. فمقولات «الغاية» و«الوحدة» و«الكينونة»، التي أعطينا العالمَ بفضلها قيمة، نستردها منه الآن.(٧٨)

وتفيدنا عملية انسحاب القيم هذه أن كل تاريخ العدمية يتمثل في الإحلال التدريجي لقيم عابرة وزائفة محل القيم القديمة. فيعوِّض الضمير الوحي، ليُعوَّض بدوره بالعقل، وهكذا دواليك. يقول نيتشه:

إن سلطة الضمير هي اليوم في الصدارة (بقدر ما تنعتق الأخلاق من اللاهوت تصبح أكثر إلزامية) كما لو أنها تعوِّض عن غياب سلطة شخصية. فإما سلطة العقل، وإما سلطة الغريزة الاجتماعية (القطيع)، وأما سلطة التاريخ والروح* المحايث الذي يجسد غايته ويمكن الركون إليه.(٧٩)

وبعبارة أخرى، إن كل شيء مسلَّم به عدا إرادة القوة. ومن ناحية أخرى، فإن الاعتراف بذلك الانسحاب معناه الكشف عن التحولات العدمية للقيم السابقة، والاعتراف بإرادة القوة هذه وهي تعمل عملها منذ البداية، والقبول بحيوانية animalitas الإنسان، وبمحكمة جسده العليا، وبالتالي تمهيد الطريق لقلب كل القيم بالإعلان عن قيام الإنسان الأعلى، هذا الإنسان

(٧٨) *Ibid.*, chap. I, 111, p. 47.

(٧٩) *Ibid.*, chap. II, 115, p. 49.

الذي لم يعد يريد تجاوز ذاته للوصول إلى ما وراء الحسي، ولكنه يريد، حصراً، الإنسان بما هو سيد مطلق قادر على ممارسة إرادة قوته. وفي محصلة الحساب، فإن ذلك الاعتراف يعني إطلاق العدمية الفاعلة من عقالها، من حيث هي «علامة على فكر متزايد القدرة: قدرة قوة تبلغ منتهى قوتها النسبية في شكل قوة عنيفة ومدمرة».(٨٠)

وبعبارة أخرى، تصبح العدمية فاعلة عندما تتأكد من عجز إرادة قوة الماضي. وكانت إرادة قوة الماضي هذه، بما هي عدمية منفعلة (أي بما هي إنكار لإرادة القوة وهي تعمل عملها)، تعزو - عن زيف - قيماً مثل «الغاية» و«الشمول» و«الوحدة»، إلى جوهر الأشياء، وخلقت بذلك عالم «الأخلاق».

لقد فهم نيتشه الأخلاق تارةً بمعنى مجموعة القيم المكونة للموجود في كليته، وطوراً بالمعنيين الأفلاطوني والمسيحي، وطوراً آخر بمعنى الإنسان الطيب في مواجهة الشر (وهو ما يعني ضمناً أن البقاء خارج الأخلاق يعني التموضع «في ما وراء الخير والشر»). وهكذا اعتبر نيتشه الأخلاق عالماً منشطراً بين العالم الحسي والعالم ما فوق الحسي، أي عالم الأفلاطونية التقليدية الزائف. ذلك أن الأخلاق قد قللت دائماً من قيمة العالم الدنيوي لصالح أخروي وهمي، مفضية إلى أن: «هذا العالم الدنيوي لا يساوي شيئاً، ولا بد من أن يكون هناك «عالم حقيقي».(٨١) لقد «كانت [الأخلاق] تمثل غريزة الانتقام لدى الضعفاء الذين يريدون التصرف كأسياد. فقد اعتبرت الوسائل غايات، وانتقصت من قيمة قوة الحياة، ووضعت نفسها في خدمة الأديان العدمية، ونادت باستئصال الغرائز الحسية واحتقار الجسد».(٨٢) وكانت هي نفسها «حالة خاصة من اللاأخلاق».(٨٣) ولم تكن تمثل غاية

---

(٨٠) *Ibid.*, chap. II, 277, p. 93.

(٨١) *Ibid.*, chap. IV, 413, p. 129.

(٨٢) *Ibid.*, chap. IV, 541, p. 168.

(٨٣) *Ibid.*, chap. IV, 413, p. 129.

السعادة الأرضية كما تزعم المسيحية، بل «الشقاء الأرضي»،(٨٤) و«انتصرت بفضلها إرادة العدم على إرادة الحياة».(٨٥) وإذا كانت أخلاق القطيع قد سيطرت إلى يومنا هذا فلأنها كانت عددياً هي الأقوى.(٨٦)

وهكذا، ثمة إرادتان للقوة متنازعتان في التاريخ: تلك التي جسّدت، في شكل عدمية منفعلة، عجز إرادة القوة (في شكل قيم يحلّ بعضها محل بعضها الآخر وتنعكس في جوهر الأشياء)، وإرادة تسعى بإثباتها «عالم الأخلاق الزائف» إلى قلب نظام الأشياء بمساواتها قيمياً بين القيم جمعاء، وهذه الإرادة الأخيرة هي التي سينتهي بها الأمر إلى أن تنتصر. وقد كتب نيتشه:

> بما أن العدمية هي النهاية المنطقية لقيمنا ولمثلنا العليا، وبما أنه تحتم علينا أولاً المرور بالعدمية لاكتشاف القيمة الحقيقية لهذه «القيم»... فإننا سنحتاج يوماً ما إلى قيم جديدة.(٨٧)

ولكن كيف يمكننا إرساء قيم جديدة؟ يمكننا ذلك بالاعتراف بأن كل «القيم» هي نتائج إسقاط رؤيتنا المنظورية للحقيقة، وبأنها مسقطة خطأً في الأشياء، وتشكل سذاجة الإنسان المبالغ فيها،(٨٨) ثم بمحاولة مناقضة الأفلاطونية التقليدية بالاعتراف بقيم الحياة الدنيا والكرامة المستردة لجسدنا الذي طالما تمّ تحقيره. وهي محاولة تعني، حسب هيدغر، إعطاء أولوية للإرادة على حساب أولوية العقل. فـ«منذ أن رُدَّت حيوانية الإنسان إلى إرادة القوة بوصفها الماهية الخاصة بهذه الحيوانية، أصبح الإنسان في النهاية «الحيوان السائد سيادةً دائمة». وبالمقابل، فإن الإنسان الذي كان، إلى حد

---

(٨٤) *Ibid.*, chap. IV, 145, p. 57.

(٨٥) *Ibid.*, chap. IV, 115, p. 130.

(٨٦) *Ibid.*

(٨٧) *Ibid.*, inter. 9, p. 15.

(٨٨) *Ibid.*, chap. I, 115, p. 47.

ذلك الوقت، يبحث عن هويته في العقل فقط، ظل هو الحيوان الذي «لم يَسُد بعد». ولهذا، فإن «الأنسنة» تعني من وجهة نظر العدمية أن نجعل من الإنسان في المقام الأول إنساناً، ولا يتم ذلك إلا بقلب أولوية العقل إلى أولوية الجسد».[٨٩] وفضلاً عن ذلك، فقد أوضح نيتشه نفسه «أن الاعتقاد في مقولات العقل هو قضية العدمية، فقد قسنا قيمة العالم بحسب المقولات التي لا تنطبق إلا على عالم وهمي محض».[٩٠]

هذا القلب لأولوية العقل إلى أولوية الجسد تُوضحه الوضعيةُ الأنثروبولوجية للإنسان النيتشوي بالمقارنة مع الوضعية التي كان يحتلها في فكر ديكارت. يقول هيدغر:

> الإنسان بالنسبة إلى ديكارت هو ذات بمعنى الأنائية التمثلية. أما بالنسبة إلى نيتشه فهو ذات بمعنى الانطباعات والمؤثرات المقدَّمة على أنها «عنصر أخير»، وبعبارة موجزة بمعنى الجسد. وفي هذا التراجع إلى الجسد، بما هو خط سلوك ميتافيزيقي، يكتمل كل تأويل للعالم.[٩١]

إلا أن هذا الإثبات للإنسان بما هو جسد - جسد يضم الروح والعقل، وهو في الوقت نفسه المنبع المؤسس لكل سلم قيمي جديد - يعني الإثباتَ المطلق للإنسان الأعلى. فـ«حيث يكون الموجود إرادة قوة، وحيث يكون الموجود عوداً أبدياً إلى الشيء نفسه، يمكن إنجاز القلب العدمي للإنسان، كما كان إلى حد ذلك الوقت، إلى إنسان أعلى. وهنا يستدعي أن يشاد الإنسان الأعلى بالذاتية اللامشروطة لإرادة القوة بما هي ذات نفسها العليا».[٩٢]

---

(٨٩) Nietzche, pp. 245-246.

(٩٠) La volonté de puissance, chap. I, 111, p. 47.

(٩١) Nietzche, p. 152.

(٩٢) M. Heidegger, *Nietzche*, p. 246.

ولهذا يمثل نيتشه، حسب هيدغر، نهاية الميتافيزيقا واكتمالها في الآن نفسه، إذ ينبغي أن نفهم من هذه النهاية إطاحته بالأفلاطونية، هذه الإطاحة التي تظل أحد مشاريعه الأكثر أهمية.[٩٣]

العدمية ما بعد النيتشوية ومرحلة «البين بين»

لكن إذا كانت العدمية هي نفي الإيمان، فألا يكون محكوماً عليها هي نفسها بأن تُفضي إلى إيمان، أي إلى الإيمان بغياب كل إيمان؟ هذا التناقض الضمني في فكر نيتشه هو ما يكشف عنه ولفغانغ مولر لوتر.[٩٤]

إن الكشف عن أن القيم هي من وجهة نظر سيكولوجية «نتائج بعض المنظورات» المسقطة، والتسليم بأنه لا قيمة لشيء في الحياة «خارج درجة القوة (بما في ذلك التسليم بأن الحياة ذاتها إرادة قوة)»، وتأويل كل مسيرة التاريخ على أنها «انحراف الإنسانية عن غرائزها الأساسية»، هل يفضي كل ذلك بالضرورة إلى نفي العدمية؟ فإذا كانت العدمية تنفي الاعتقاد في اللّه وفي قيمه الثقافية، وتفضح غياب كل معنى عن الصيرورة لتُحل محله الاعتقاد في اللاقيمة، فهل يمكنها كذلك نفي هذا الاعتقاد الأخير؟ وهل هذا النفي الثاني ممكن؟ وماذا ينتج عن الاعتقاد في عدم الاعتقاد؟ ويرى و. م. لوتر أنه «يتعين أن نلاحظ أن العدمية لم تبق بمنأى عن إنهاك نفسها بعد نيتشه فحسب، ولكن الظلال نفسها التي كانت تسلّطها أصبحت كذلك أكثر

---

(٩٣) ولكن في حدود تصوّر نيتشه للقيمة باعتبارها شرطاً فإنه يفكر في الوجود على الإطلاق بالمعنى الأفلاطوني والميتافيزيقي رغم مناقضته للأفلاطونية وللميتافيزيقا. انظر:

Heidegger, *Ibid.*, p. 180.

(٩٤) Wolfgang Müller-Lauter, 'Zarathustras Schatten hat lange Beine' (l'ombre de Zarathoustra a de longues jambes), in: *Der Nihilismus als phänomen*, *op. cit.*, p. 171.

امتداداً وأكثر قتامة». [٩٥] ولا شك في أن انتشار العدمية ارتبط بنبوءة نيتشه عن العدمية الفاعلة، إلا أن نيتشه نفسه لم يدفع بالجدلية السلبية، المتضمنة في النفي الأول للعدمية، إلى أقصى نتائجها. وكان على دستويفسكي Dostoïevski، الذي يعتبره لوتر الندّ الروسي (المسيحية الشرقية) لنيتشه، أن يستخلص من العدمية النتائج كلها، وذلك من خلال شخصية ستافروغين Stavroguine، بطل رواية **الأبالسة** («الممسوسون»).

ويرجع م. لوتر، لقياس تطور العدمية بعد نيتشه، إلى مؤلف روشننغ **أقنعة العدمية وتحولاتها**، الذي يصف فيه تحولات العدمية بعد نيتشه في الأزمات الكبرى التي أثارتها الحربان العالميتان. وإذا كانت العدمية سعت في منعطف القرن [العشرين] إلى تحرير الإنسان من كل نظام جماعي وقمعي، وإلى إطلاق سبيل الإنسانية إلى أبعد مدى وإثبات فردية الفرد إثباتاً لا حد له، فإن الجيل الذي أعقب الحرب العالمية الأولى قد عاش، في المقابل، تجربة اللاوجود وغياب كل قيمة للفرد، وعلى الأخص إفلاس كل القيم التي كان الجيل السابق يعتبرها الغاية القصوى للحياة. وسعى هذا الجيل لهذا السبب، من أجل تعويض غياب أي معنى للوجود الفردي، إلى الاندماج في مجموعات شاملة من شأنها أن تعطي معنى للحياة. [٩٦] وهكذا، عوضاً عن الاعتقاد في إمكانية تحقق الإنسان من دون عراقيل، ظهرت إرادة في الاعتقاد في موجود موضوعي يكون قادراً على إضفاء معنى على الوجود وعلى التجسد في كليات جماعية مثل الدولة أو الشعب أو العرق أو الطبقة الثورية. وهكذا، فالسعادة بالنسبة إلى هذا الجيل الثاني من العدمية لا تتأتى من التحرر، ولكنها تتأتّى من ذلك الرضى الذي يوفره الإلزام والواجب والاندماج والخضوع والتضحية بالنفس. أما الجيل الثالث المتحدر من

(٩٥) *Ibid.*, p. 172.

(٩٦) Masken und Metamorphosen des Nihilismus, cité par Müller-Lauter, *op. cit.*, pp. 172-174.

الحرب العالمية الثانية، فقد عاش تجربة المرارة والخيبة الناتجتين عن انهيار الأنظمة الجماعية: فليست الدولة والشعب والأمة والطبقة والعرق الآن سوى علب فارغة لحياة منهكة حتى نخاع العظم. وبالتالي، ففي اللحظة التي يكف فيها الإنسان عن التساؤل ليس فقط عن المعنى والقيم الموضوعية المتجسدة في الأنظمة الجماعية، ولكن كذلك عن تلك القيم التي من المفروض أنه يرسيها انطلاقاً من حريته الذاتية، تكون «المرحلة الحقيقية والنهائية للعدمية قد أُدركت»، كما يقول روشننغ، من خلال «نزع الصبغة الواقعية» Ent-wirklichung عن كل واقع، ويعيش بذلك الإنسان من دون «وحدة داخلية تحت تأثير الدوافع واللحظات ومقادير الإرادة والأحاسيس من دون تتابع ولا رابط ولا ديمومة».

ويمكننا تحديد هذه المرحلة «الما بين بين»، التي هي نتيجة نفيين اثنين - نفي النظام الجماعي ونفي النظام الفردي - بـ«لا... ولا» weder-noch. فـ«لا إله المسيح... ولا إله الفلاسفة» يهمّان إنسان زماننا؛ فهو إنسان لا يقاوم «هذا ولا ذاك ولا يستفيد من النقاش ولا من التفنيد». و«لم يعد إنسان اليوم يسعى إلى فهم العالم انطلاقاً من ذاته... ولا إلى أن يكون إنساناً من دون يقين ميتافيزيقي». وليس هناك في نظره «خير ولا شر ولا مسؤولية ولا ذنب ولا رباط مع نظام ما ولا واجب».[٩٧] ولذا، لا يمكنه أن يكون في الواقع «مصلحاً»، كما لا يمكنه أن يكون «ثورياً»، لأنه ليس «أخلاقياً ولا لاأخلاقياً»، وليس متشائماً ولا متفائلاً، وليس مشغولاً بالإنسان ومصيره ولا بالتطور والصيرورة التاريخية. إنه لا ينحاز إلى هذا ولا إلى ذاك. وبما أنه يعيش حالة غياب كل معنى وكل قيمة، فهو لا يعتبرهما ربحاً ولا خسارة.[٩٨] ويعني ذلك أن الجيل الثالث للعدمية ما بعد النيتشوية يعيش في

---

(٩٧) *Ibid.*, p. 174.

(٩٨) *Ibid.*, p. 175.

نفي مزدوج: نفي ما كانت الأجيال السابقة تصر على إنقاذه (أي الاعتقاد في استقلالية الفرد الخلاقة)، ونفي الاعتقاد في إمكانية الاندماج في البنى الجماعية القادرة على استعادة «أنا» الأفراد المتفككة. وهكذا، ليست هذه المرحلة الثالثة من العدمية سوى الانتشار الجدلي لموت الإله، وهو الموت الذي ظل يحدد، منذ نيتشه، الوعي الأوروبي. ولكن، هل وصلت هذه المرحلة الثالثة إلى نهايتها؟ وهل توجد بالنسبة إليها إمكانية «خطوة ثالثة»؟ الحق، أن هذه الخطوة الثالثة، بما هي حقيقة محجوبة، متضمنة سلفاً في انعتاق الجيل الحالي من كل التزام، لأن الشك بوجود اللّه أصبح هو نفسه غير ذي موضوع Gegenstandlos. ونحن لم نعد نشك لأن الشك - إحقاقاً للحق - أصبح هو نفسه غير ذي موضوع. ولسنا متشككين ولا لاأدريين ولا فوضويين، لأن كل هذه المواقف تفترض وجود شيء كان بإمكانه أن يوجد بطريقة أخرى. إن إنسان اليوم ليس فقط مسلوباً من كل أرض ثابتة تحت قدميه، ولكنه يعرف فوق ذلك أنه لا يستطيع تملكها.(٩٩) فهو ينفي «إضفاء الصبغة المطلقة» Absolutisation على قوى الفرد الخلاقة، تماماً كما يرفض في الآن نفسه إطلاقها على الأنظمة الجماعية التي لا تقل وهماً عنها. وعلى الرغم من ذلك، فهو يضفي الصبغة المطلقة على غياب كل معنى، أي على العبث. فهل تستطيع جدلية العدمية بعد ذلك الوقوف عند هذا الحد، أم ينبغي عليها أيضاً نفي هذا الإضفاء الأخير للصبغة المطلقة؟

يقول م. لوتر: «لن تدرك العدمية شكلها الأقصى حقاً إلا عندما يكون إضفاء الصبغة المطلقة على العدم نفسه قد نُفي»، أي عندما يوضع العدم النافي نفسه موضع سؤال. ثم يضيف أن هذا الشكل الأقصى للعدمية حاضر بعدُ لدى دستويفسكي.

إن للعدمية الروسية جذوراً عميقة في روح هذا الشعب، لأن هذه،

---

(٩٩) *Ibid.*, p. 176.

حسب بردیائیف Berdiaev، ظاهرة برزت ضمن السياق الخاص للأرثوذكسية، وهي بمعنى ما الصيغة المعكوسة للروحانية الروسية وطريقة في الزهد الفاقد كل نعمى إلهية.(١٠٠) وهي، بعبارة أخرى، الشكل السلبي لرؤية الشعب الروسي المسيحانية والأخروية، وتنبثق من انشقاق الرسكولنيكيين Raskolnikis في القرن السابع عشر، إذ إن الشق المتطرف من هذه الحركة هو الذي تولَّدَ منه النفي الروسي netovchtina(١٠١) الذي وسم بميسمه، إلى حد كبير، شخصية العدميين أمثال تشرنيشفسكي Tchernychewsky ودوبروليوبوف Dobrolioubov وبيساريف Pissarev، وتحول لاحقاً، بتأثير الأفكار الاشتراكية والماركسية، إلى فوضوية وبلشفية.

كل هذه المأساة الروسية الخالصة تجسدت في كتابات دستويفسكي، وخاصة في روايته التنبئية، **الأبالسة**، التي تنبأ فيها بمصير الأرثوذكسية وبخطر الدولة الشمولية. ويُعتبر لذلك دستويفسكي - مثله مثل نيتشه - أحد أنبياء العصور الحديثة ذوي الرؤية القيامية، ويجسد أكثر من غيره «الهستيريا الميتافيزيقية»(١٠٢) التي كانت مظهر النبوغ الروسي الأكثر مدعاة للقلق والأكثر إبداعاً ومأساوية.

ولا غرابة في أن يكون منبع إلهام هذين المفكرين الأكثر قلقاً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر (المتواجدين في الطرفين الغربي والشرقي للعالم المسيحي)، هو لقاء كل منهما بالشكلين الغربي والشرقي للعدمية الأوروبية. وإذا كانت العدمية الألمانية أفضت إلى الرايخ الثالث، وإذا كان هتلر شخّص لدى بعض المفكرين الألمان روح العدمية، مثلما كان نابليون مثَّل في السابق بالنسبة إلى هيغل رمزاً لروح العالم Weltgeist، فإن

---

(١٠٠) N. Berdiaev, *Les Sources et le sens du communisme russe*, Paris, 1951, pp. 83-85.

(١٠١) N. Berdiaev, *L'Idée russe*, Paris, pp. 200-202.

(١٠٢) N. Berdiaev, *L'esprit de Dostoïveski*, Paris, 1929, p. 17.

العدمية الروسية أفضت إلى البلشفية. ويُختزل الإنسان في كلتا الحالتين إما إلى البيولوجيا (الاعتقاد في وجود جنس متفوق)، وإما إلى الانتماء الاجتماعي (الفكرة الطوباوية عن الطبقة الموكول إليها إنقاذ البشرية)، أي إلى فكرة نوعية مجردة عن الإنسان العاري من كل إنسانية.

لقد تكهّن نيتشه ودستويفسكي، نبيّا عصرهما المأساويّان، بوضوح مرعب، بالكوارث الهائلة لعالم محروم من الروح. وتثير العدمية الروسية لدى أبطال دستويفسكي مثل إيفان Ivan وستافروغين، جدلية سلبية تنفي كلاً من اللّه والعالم، كما تنفي كلاً من الإيمان والإلحاد، لتُفضي من خلال أسطورة المفتش الأعظم Le Grand Inquisiteur إلى نفي كل نفي، وهو مأزق يتخلص منه دستويفسكي بإنجاز قفزة باتجاه أرثوذكسية الشعب الروسي، حامل رسالة اللّه. وحدث العكس مع المفكر الألماني نيتشه، لأن المخرج المتمثل في موت اللّه لا يمكن أن يكون إلا إثباتاً لإرادة القوة، أي للإرادة المتفجرة لإنسان أعلى، ما هو سوى صورة المسيح المقلوبة، بله المسيحُ الدجال. وهكذا، ففي حين جعل تأويل نيتشه الخادع منه أحد ملهمي القومية - الاشتراكية، ضاعت صيحة الفزع التي أطلقها دستويفسكي وسط ضوضاء العدميين الروس مُفضيةً مع الستالينية والغولاغ Goulag إلى سيادةَ المفتش الأعظم سيادة لا تقبل المنازعة.

ويمثل دستويفسكي ونيتشه، بوصفهما نبيي الأزمان المفجعة المأساويين، هستيريا الشعب الروسي الميتافيزيقية (برديائيف)، ونقطة انفجار إرادة الغرب الفاوستية. ولكنهما أدركا معاً ما عجزنا نحن الشرقيين عن فهمه: «عندما تغيب الآلهة تسود الأشباح» (نوفاليس Novalis).[١٠٣] وإذا ما راجعنا شخصية ستافروغين الذي قد يكون، ولكن بطريقة مقلقة، الشخصية

(١٠٣) Voir Darysh Shayegan, 'Transmutation et mutation en tant que phénomènes de recontre dans le dialogue des civilisations', *op. cit.*, pp. 359-360.

الأكثر جاذبية في الأدب العالمي (ت. مان - .Mann)، فسوف نجد أنه جسد بشكل كبير ازدواجية العدمية القصوى. يقول م. لوتر في كتابه **دفاتر الأبالسة**: «هل ما زال في إمكاننا، نحن الأوروبيين باعتبارنا متحضرين، أن نعتقد اعتقاداً مطلقاً في ألوهية ابن اللّه يسوع المسيح»؟[١٠٤] وبعبارة أخرى، هل يمكننا الاعتقاد في العلم في الوقت نفسه الذي «نعتقد فيه في اللّه»؟ إن كان الجواب نعم، فإننا ننتهي إما إلى نفي هذا وذاك، وإما إلى فلسفة الهضم الجيد la philosophie de la bonne digestion. وهذا ما يؤكده أيضاً دستويفسكي. ففلسفة الهضم الجيد هي المظهر اللاواعي للنفي، نفي العلم ونفي الإيمان. وهي لاوعي شامل وعجز عن إدراك أننا لا نملك لا هذا ولا ذاك. فالعلم والإيمان يبقيان متناقضين ما دام الإلحاد كامناً في العلم. ولكن يغدو كل شيء ممكناً مع انعدام الإيمان لأن «المبادئ الأخلاقية يعطيها الوحي، فما عليك إلا أن تهدم ولو بعض الشيء من الإيمان لتنهار الركيزة الأخلاقية للمسيحية، لأن كل شيء مترابط...».[١٠٥] «إنك لا تستطيع أن تبقى مسيحياً من دون الاعتقاد في الحَبَل بلا دنس».[١٠٦] وإذا ما انعدم الإيمان فكل شيء مسموح به، ويكون نتشائيف Netschaev على حق، وينبغي حينها إحراق كل شيء، «فإما الإيمان وإما الإحراق».[١٠٧] أما الحل الثالث فهو الفتور، أي «البين بين». ويكتسي البديل الذي يسمح بالخروج من هذه المعضلة، على هذا النحو، شكلين: شكلاً لاواعياً، وآخر واعياً. وإذا اعتقدنا في أحدهما كما في الآخر، فإننا نصل إلى فلسفة الهضم الجيد، أي إلى لاوعي «العامة». ولكن إذا لم نعتقد في هذا ولا في ذاك، نستطيع في الوقت نفسه نفيهما معاً، لأن هذا النفي المزدوج يتطلب حلاً ثالثاً لا بد

---

(١٠٤) *Carnet des Démons*, Gallimard, édition de la Pléiade, p. 975.

(١٠٥) *Ibid.*, p. 951.

(١٠٦) *Ibid.*, p. 954.

(١٠٧) *Ibid.*, p. 956.

من أن نعتقد فيه، ولا بد بالتالي من أن نقوم بدءاً منه بالنفي. ويلاحظ م. لوتر بهذا الشأن أنه: «لا يوجد حل ثالث إلى جانب الاعتقاد والاعتقاد في عدم الاعتقاد. فالاعتقاد مثل عدم الاعتقاد، يوضع كلاهما موضع سؤال، أي يعلقان». وقد عبر دستويفسكي في روايته عن هذه المفارقة في جملة قصيرة ونافذة، بقوله [على لسان] كيريلوف Kirilov (وهو نفسه وجه آخر للعدمية)، إن ستافروغين استبدت به فكرة: «عندما يعتقد فإنه لا يعتقد أنه يعتقد، وعندما لا يعتقد فإنه لا يعتقد أنه لا يعتقد». ويستخلص م. لوتر من ذلك أن عدمية المساءلة بلغت هنا ذورتها: «فكلّ من الاعتقاد واللااعتقاد يبقى معلقاً». وفي مقابل التردد الديني لدى بطل آخر هو الميجور مكسيموفيتش Major Maximovitch الذي كان يعتقد عند هبوط الليل ويعود ملحداً حالما يطلع النهار «مؤرجحاً بذلك نواس الاعتقاد واللااعتقاد، على طريقة اللامتناهي الهيغلي الرديء»(١٠٨)، فإن ستافروغين لا يتزعزع البتة؛ فالاعتقاد مثل اللااعتقاد ليسا في تساؤلاته متصالحين ولا منفيين صراحة، ولكنهما معلّقان. وهكذا يظل التناقض بلا حل وبلا تجاوز، ولكنه يبقى منفتحاً على التساؤل نفسه.

قياساً إلى هذا الشكل الأقصى من العدمية الذي ينبع من جدلية ستافروغين السلبية، فإن الجيل الثالث ما بعد نيتشه (الذي أفضى إلى مرحلة الـWeder-nock أي إلى مرحلة «البين بين»)، قابل للتأويل هو نفسه، حسب روشننغ، على أنه نوع من إضفاء صفة مطلقة على اللااعتقاد، لأنه يقدم نفسه في سلبيته على أنه يقين. فلا شيء يوثق به، ولا شك على الرغم من ذلك في يقينية هذا التوكيد. ولكن الجدلية السلبية تذهب إلى أبعد من ذلك: إذا لم يكن هناك شيء يقيني، فإن العبثية التي تشتمل عليها مرحلة «البين بين» هي أيضاً غير يقينية. ولا يمكننا بوصولنا إلى حدود الـ«لا... لا» هذه، إلا

---

(١٠٨) Müller-Lauter, *op. cit.*, p. 180.

أن نبقى معلقين، وذلك بمساءلتنا كل ما كان منفياً بطريقة جدلية، بما في ذلك تلك الثقة الأخيرة المتولدة من النفي المزدوج.

وبالتالي، فإن المرحلة الأخيرة من العدمية تبقى إلى حد ما مرحلة «البين بين». ويشهد تعليق النفيين، الذي يحدثنا عنه م. لوتر، على مرحلة إنهاك تبقى ضمنية بما أنها غير مستوعبة. إنه زمن العبثية التي تتوقف، كما يقول كامو، على الإنسان، كما تتوقف على العالم. وتمثل حالياً رابطهما الوحيد،[١٠٩] وتنتج عن المجابهة بين طلب الإنسان الوضوح وعتامة العالم.

تظهر المرحلة الأخيرة من العدمية إذاً إما في شكل قوة تحلل وهدم مفضية إلى حنق التدمير الذاتي (العدمية الفاعلة كما تحدث عنها نيتشه)، وإما في شكل «زمن الضيق» الهيدغري la dürftige Zeit de Heidegger، أي زمن موسوم بنقص مزدوج ونفي مزدوج: «ما لن يعود أبداً» للآلهة المتوارية، و«ما لم يحدث بعدُ» للألوهية القادمة.

وتمتد ردود الفعل المختلفة، التي نراها ترتسم اليوم، من التمرد إلى النفي، ومن النفي إلى قفزة التجاوز. وينبه جون بران Jean Brun في كتابه **متسكعو الغرب** إلى تكاثر الإنكارات الكبرى («الضد والعكس») مثل «المسرحيات المضادة والشعر المضاد والمذكرات المضادة والروايات المضادة والأنسويين المضادين وأوديب المضاد والفن المضاد وطب الأمراض النفسية المضاد، وهي إنكارات تزدهر في الوقت نفسه الذي تزدهر فيه الثقافات المضادة».[١١٠] ثم تأتي حركات الهروب التي تكتسي، حسب رأي بران، أربعة أشكال:

أ - السياسة والجنس، حيث يصبح التحرر الجنسي والثورة هنا «مظهرين لواقع واحد».[١١١]

---

(١٠٩) Le mythe de Sysiphe, p. 40.

(١١٠) Jean Brun, *Les vagabonds de l'Occident*, Paris, 1976, p. 79.

(١١١) *Ibid.*, p. 141.

ب - المخدرات والرحلات في العوالم النفسية الوهمية، مثلما هو الشأن عند تيموتي ليري Timothy Leary وجيل البيتلز Beat generation.

ج - الأديان الآسيوية، وخاصة الزن Zen، مثلما هو الشأن لدى أ. واتس A. Watts ومناضلي الثقافة المضادة.

د - الأشكال المختلفة للماركسية.

يمكن القول إذاً إن حركات الهروب تتمثل في الإثارة الجنسية والمخدرات والزن والماركسية، أي «الرحلة بواسطة الجنس والمخدرات والإشراق Satori والثورة».(١١٢)

وبوسعنا أن نضيف إلى هذين الاتجاهين اتجاهاً ثالثاً يتمثل بمجهود المفكرين الكبار لإنجاز قفزة جريئة فوق هاوية العدم. يقول و. وايشادل W. Weischedel إن الفلاسفة الذين يخاطرون بهذه القفزة يختارون طرائق من خارج نطاق الفلسفة مثل «تجربة الإيمان وتجربة المفارقة وتجربة نداء الوجود».(١١٣) ورؤيتهم مستلهمة فعلاً من تجربة أصيلة للوجود وللمفارقة، أكثر مما هي مستلهمة من تساؤل فلسفي خالص. وهكذا، كان غوص هيدغر البطولي في هاوية الوجود ليعيد التفكير، بواسطة الفكر التذكّري، في ما بقي غير مفكَّر فيه في انسحاب الوجود. وكذلك كانت قفزة يسبرز إلى ما بعد هاوية العدم بحثاً عن الإيمان الفلسفي. وكذلك كان شك تيليش الجذري (المفضي إلى الإيمان المسيحي)، إذ لم يكن لاهوته الفلسفي في الواقع، كما يرى وايشادل، سوى «لاهوت وحي متنكر».(١١٤)

---

(١١٢) *Ibid., p. 154.*

(١١٣) Wilhelm Weicshedel, 'Philosophiche Theologie in Schatten des Nihilimus!' in: *Der Nihilimus als Phänomen, op. cit.,* p. 164.

(١١٤) *Ibid.,* p. 162.

وعلّق هيدغر على جملة نيتشه الشهيرة «إن اللّه قد مات»، بالقول: «إن التفكير في اللّه بما هو قيمة - ولو كانت العليا - ليس هو اللّه. . . إذاً اللّه لم يمت، وما زالت ألوهيته Gottheit حية، لأنها أقرب إلى الفكر منها إلى الإيمان»(١١٥). إن المرحلة الأخيرة من العدمية تتطابق إذاً مع بداية تجربة إلهية جديدة ترمي إلى إدراك الألوهية في ما وراء أسمائها وتمثلاتها الرمزية.

(١١٥) *Cité par: Weischede, op. cit.*, p. 163.



الباب الرابع

بين احتضار الآلهة وموتها الوشيك
المصير التاريخي للحضارات التقليدية

الوهم المزدوج

هل توجد الحضارات غير الغربية في زمن الضيق، بين الـ «ما لن يعود أبداً» للآلهة المتوارية و«ما لم يحدث بعد» للألوهية القادمة؟ ليس بعد! أتوجد في مرحلة العدمية الفاعلة التي ستعيد يوماً ما، بفعل شكلها العنيف والمدمِّر، تقويم كل القيم على أساس من التساوُنِي؟ ليس بعد! أم توجد في مرحلة ألبين بين weder noch، بمعنًى جدلية النفي المزدوج، أو بمعنى الجدلية الأكثر جذرية الموجِبة للتعليق بين الاعتقاد واللااعتقاد؟ ليس بعد! أم توجد في مرحلة العبثية، أي في مرحلة الغياب الكلي للألوهية التي تثير بغيابها نفسه، أو بالأحرى تعلن عن الميلاد الوشيك لتجربة إلهية جديدة؟ ليس بعد!

في أي مرحلة توجد إذاً، ما دام لا مناصّ من أن توجد في مرحلةٍ ما؟ أينهل فكرها من مشكاة الأنوار النبوية التي تشكِّل حسب القرآن 35-XXIV جوهر الذاكرة نفسه؟ أبداً! ألا تزال هي في المرحلة التي تكشف فيها الرموز العتيقة للأديان عن الحقائق نفسها دوماً؟ أبداً! فالعالم الذي تعيش فيه هذه

الحضارات اليوم، حتى لو افترضنا أنه يعيد إنتاج نظام الأشياء القديم كما في المطالبة الإيرانية ببعث عالم إسلامي، هو - رغم كل ما يقال - عالم ذو مرايا مهشَّمة تشوّه حالاً، واستباقاً لأي وعي، الأنوار التي تنعكس عليها. أين توجد هذه الحضارات إذاً؟ إنها بين ما لم يحدث بعد وما لن يعود أبداً. أي بين حدثٍ هو في طور الإعداد ولكنه غير مُعلَنٍ عنه بصفةٍ صريحةٍ، نظامٌ يهتزّ ولكنه لم ينهر بعد، وبالخصوص لن يبعث أبداً في صورته الأصلية؛ بين نخّارة عدمية يبقى ظهورها محجوباً، وديانة آفلة، يبقى إفلاسها الوشيك وكذلك عدم تجددها لاحقاً غير مكشوفين علانية. إنها إذاً بين احتضار الآلهة وموتها الوشيك. ولكن إذا كان الغرب يبقى هو أيضاً بين ما لم يحدث بعد من الجهتين (في مرحلة البين بين)، فما الفرق بين تحوّله وتحوّل هذه الحضارات؟

في سياق الحضارات غير الغربية يغدو التخلف Sous - Développement، وهو يتخذ مظهر محافظة وهمية على القيم الروحية لثقافة ما، عقبةً أمام صحو الفكر الذي ينشده الوعي المنبثق عن المرحلة الأخيرة من مراحل العدمية. إن السابقة أقل sous تصبح أكثر plus بالنسبة إلى القيم الروحية، ولكنها تصبح أقل moins بالنسبة إلى هذا الوعي. فمن ناحية تنساق هذه الحضارات وراء حركة تاريخ ذي اتجاه واحد لم تشارك في صنع أحداثه، ومن ناحية أخرى تبقى محرومة من الوعي الذي يحمله هذا التاريخ بداخله بحيث إن النفي المزدوج للجدلية السلبية التي تتضمنها مرحلة البين بين ينقلب إلى وهم مزدوج: فهي تتوق إلى النفاذ إلى روح الفكر الفاوستي، بله إلى نبذه، مع المحافظة في الوقت نفسه على هويتها الثقافية، أو حتى بعث ديانتها القديمة. ولكن بما أنها لم تقبض على روح الفكر الفاوستي، مثلما أنها لم تنفه، وبما أنها لم تحافظ على هويتها الثقافية ولم تحي ديانتها، فإن الأمر يؤول بها بدورها إلى مرحلة انتقال، ولكن مع هذا الفارق: إن صحو الفكر المرضي للرفض الذي يميّز الوعي الغربي يقابله عدم وعي سواء

إزاء التحوّلات الغربية الأخيرة أو إزاء الكنوز الروحية للذاكرة التقليدية.[1] صحيح أن المحافظة النسبية التي يوفرها الاحتضار البطيء للآلهة كان بإمكانه أن يشكل تراثاً، فيما لو أن هذه الحضارات برهنت أنها قادرة على الانبثاق خارج طغيان التاريخ. ولكن بما أن تجاوزاً كهذا غير ممكن على الإطلاق، فإن الخطر الذي يتهددها يبدو أشد وطأة بقدر بقائها رافضة لصحو الوعي الذي يكشف عنه فيض هذا التاريخ نفسه.

إن الوهم المزدوج الذي يميزها يتجلى من ناحية في شكل تغرّب سلبي وغير واعٍ، ومن ناحية أخرى في شكل استلاب Occidentalisation متزايد (وفي الوقت نفسه غير واعٍ). إن شكلي انعدام الوعي اللذين يعكسان هذا الوهم المزدوج (الذي يرى في تدهور القيم تقويماً، وفي النقائص أرباحاً مستفادة) يحجبان الهاوية التي ترتكز عليها هشاشة هذه الأحلام التي تؤخذ فيها الرغبات على أنها حقائق.

لنقارن مرحلة البين بين هذه بتلك التي يعلن عنها أنبياء العصور الحديثة. فإذا ما استندنا إلى التقويم النيتشوي للعدمية، فنحن هنا في مرحلة العدمية المنفعلة حيث ينحلّ «تركيب القيم والغايات الذي تقوم عليه كل حضارة قوية»، ولكن مع الفارق التالي: وهو أن هذا التفكك لم يُعترف به قط كما هو، أي أن ظاهرة استبدال القيم الفاعلة في كل حركة نكوصية للفكر لم تشق طريقها إلى الوعي، مما يبقي فعلها غير ظاهر للعيان. أما إذا ما استندنا إلى جدلية النفي المزدوج لمرحلة البين بين، فإن النفيين يظهران هنا، كما أسلفنا الذكر، في شكل وهم مزدوج. أما إذا أخذنا في الاعتبار فكرة هيدغر عمّا لن يعود أبداً للآلهة المتوارية وما لم يحدث بعد للألوهية القادمة، وهي مرحلة يمكن أن تسمى «زمن الضيق»، فنحن نكون في مرحلة الاحتضار، بما أن مرحلة البين بين لا تقع بين تواري الآلهة وانبعاثها، ولكن

---

(١) D. Shayegan, *'Transmutation et mutation...'*, *op. cit.*

بين احتضارها وموتها الوشيك، وذلك باعتبار أن آلهتنا لم تتوار نهائياً ولكنها تمر اليوم بآخر فصول أفولها. وإذا أخذنا في الاعتبار الجدلية السلبية كما تظهر في **دفاتر الأبالسة** لدستويفسكي، فإن الوهم المزدوج لا يفضي كما هو الشأن لدى ستافروغين إلى تعليق النفي واللانفي، والاعتقاد واللاعتقاد، ولكنه يفضي بعبارة دستويفسكي نفسه، إلى فلسفة الهضم الجيد، وهي فلسفة تعبّر إلى أبعد حد، بفعل اللاّوعي الكسول الذي تستثيره، عن ذلك اللاّوعي المزدوج الذي أحلنا عليه. إن هذا النفي المزدوج يجعلنا غير محصّنين، ويزجُّ بنا، حتى وإن كنا في حالة هجوم، في موقف خاسر وشالٍ، إذ بمجرد وجود هذا الضيف الأكثر إقلاقاً[٢] (العدمية) على أبوابنا فإن السيرورة تنطلق لا محالة. إن المخرج عندئذ لا يتمثل في الهروب، بل في مواجهة المشكلة، لا سيما أن كل هروب، مهما كان رومانسياً وصادقاً، يبقى قابلاً للاستعادة من قبل خطاب اجتماعي - سياسي جاهز للتحول في كل لحظة إلى وعي زائف.

ولعلَّ هذا الإنكار للحركة الكوكبية التي نخضع لها (والتي نستهلك كل عائداتها ومنتجاتها البخسة بشراهة) هو الذي يقصينا عن المدار الذي يتيح لنا أن نتعرف، سواء أعَلَى مجهود القوى السلبية العاملة في اتجاه التفتيت، أم على مجهود القوى الإيجابية الطامحة إلى تجاوز هذا المأزق. هذا الإنكار يوازي العمى عن إدراك الرموز التي يكشفها فيض التاريخ نفسه. إنه يعني أن نتعلل بأوهام خادعة، وأن نسرّ بوضع لا نحسّ فيه لا بحماسة جلال الدين الرومي الصوفية ولا بالشعور القلق بالعبثية الذي يثيره نقد كافكا Kafka اللاذع، وضع لا نتمتع فيه بالعالم السحري لرسام منمنمات مثل بهزاد Behzad، ولا نحسّ فيه بعذاب فان غوغ Van Gogh الوسواسي، ولا نتمتع فيه بالوحدة الحميميّة للتأمل، ولا تعذبنا فيه العزلة التي يفرضها علينا جمهور

(٢) هذه الجملة لنيتشه ذكرها هيدغر في: Nietzche, *op. cit.*, p. 47.

متوحد. وضع لا نرقى فيه إلى مستوى التزهّد الذي تولّده مجانية النظرة التأملية إلى العالم، ولا إلى مستوى الثورة الفاوستية التي تتحدى مصيرها، وأخيراً، وضع لا ندرك فيه ذلك الصفاء الذي يوفره نفي كل شيء ما خلا اللّه، ولا تلك القوة الهائلة للسلبي الذي ينفي عالم الدنيا مثلما ينفي عالم الآخرة.

ذلك أنه في هذه المرحلة التي يبقى فيها الشكل والمحتوى في وضعية توتر غير قابل للتسوية، فإن كل موقف وكل فكر وكل تصرف يكون حاضناً لإمكانات غير مفعَّلة لأشكال هي بصدد التكون ولا يمكن التكهن بشكل بُناها النهائي. فمثل تلك المواقف والسلوكات عبارة عن مادة سالبة قابلة للتلاعب بها، وفريسة سهلة لأولئك القنّاصين النشطين، أعني بذلك «الأيديولوجيات» التي تغزو هذه الميادين البكر في شكل أفكار جاهزة، وتجد فيها مكاناً ملائماً لنموّ «ما لذ وطاب من الأفكار» ولبروز وحوش فرانكشتاينية تمثل المغالاة والمبالغة والإفراط سماتها الطبيعية. إن كل ما يُعبر عنه في الغرب بشيء من الشك يكتسب في هذا السياق شرف شيء مطلق، وكل ما كان في الغرب في مرحلة مشروع أولي يكتسي هنا سمة نهائية، وكل ما كان حذراً يصبح جسارة دوغمائية.

ولكن وحش فرانكشتاين هو ظل فرانكشتاين نفسه. هذا الظل يرمز إلى كبوتات اللاشعور الغربي عندما يتجسد في شكل بنى مختزلة، فينقضّ على كل فضاءات الفكر والفن والذوق ويلوّثها، مولّداً عند اتصاله بالحضارات غير المحصّنة مسوخاً غريبة. وعلى سبيل المثال، فإن ما يعتبر في الغرب هندسة معمارية وظيفية يصبح عندنا مساحات وأحجاماً كابوسية، أي «هندسة بترودولارية» تحاكي بشكل فظ حركة طلائعية. وكل الأشكال الممسوخة التي تواجهنا، وكل المركبات الشاذة التي تبقى ملتبسة في أذهاننا وتشوّه تقويماتنا، سواء في ميدان الفكر أو في ميدان الذوق والأحكام الجمالية، تتأتّى من هذا الخلط بين السياقات. فهذه السياقات هي - بمعنى ما - نقطة

التقاء نفايات العالمَين، والمكان الذي يلوّث فيه الواحد الآخر بتقيؤهما على بعضهما بعضاً من دون أن يحيّد أحدهما الآخر في كل واحد لا طعم له.

ولا شك أن الثورة الدينية، في المثال الإيراني الخاص، أحدثت قطيعة وانقلاباً عنيفاً في سلّم القيم. ولكن رغم أن هذه القطيعة قد غيّرت المظاهر وأحلّت قناعة ذات طابع زهدي محلّ الذوق السابق الصاخب، والرغبة الهائجة في الشهادة محل الخمول العقيم الماضي، فإنها لم تكشف مع ذلك إلاّ عن أنّ ما كان في المرحلة السابقة أشكالاً ممسوخة سلبية تلوّث الفكر والذوق، يمكنه إذا ما استحوذت عليه أيديولوجيا شمولية، أن يصبح أشكالاً عدوانية لا تقل استلاباً وزيفاً عن الأشكال السابقة، وتزيد عنها في الوقت نفسه تعصباً. إذاً فليس بين المرحلتين انقطاع للاتصالية، بل تفعيل عنيف لكل ما كان مستتراً.

إن الخطابات التلفزيونية والإذاعية تستعمل بالضبط الرطانة نفسها واللغة الانفعالية نفسها والأحاديث المرعدة والمبالغات والادعاءات المفخّمة نفسها، مع فارق يتمثّل في قلب كل الشعارات وكل النقاط المرجعية. وأصحاب هذه الخطابات يعتقدون أنهم بذلك يغيّرون قوالب الفكر التي تبقى رغم ذلك متماثلة، وتبقى البنية الداخلية للنظام،(٣) وكذلك الأسلوب والشكل، هي نفسها باستثناء أنها الآن أقل تكلّفاً، وبمعنى ما، أقل احترافاً. لقد استعادت القطيعة الأشكال وطهّرتها من عطورها التي ادعت أنها ضارة، وقلبت مضامينها، ولكنها لم تستطع تغيير بنى الأشكال الممسوخة لسبب بسيط، وهو أن هذه البنى كانت قد أصبحت جزءاً مكوناً ولاواعياً من رؤيتنا للعالم وأنها تعكس ذلك الوهم المزدوج الذي تحدثنا عنه سابقاً.

---

(٣) مِثال استبدال النظام الجديد التوجه الفارسي للنظام القديم بالتوجه الإسلامي.

التغرّب اللاواعي: شكل قَبْلي لرؤية العالم

من المهم بمكان أن نلاحظ أن السجالات الكبرى التي مهدت منذ عشر سنوات خلت للثورة الإسلامية الإيرانية كانت منصبة بشكل هوسي على موضوع وحيد هو التغرّب، أي بعبارة جيلبير لازار l'occidentalité.(٤) واللفظ الفارسي المقابل لهذه العبارة (غرب زدکی) كان قد نحته أحمد فرديد، وهو فيلسوف شاماني بقي مخلصاً لسنّة سقراط الشفوية، فلم يتكرّم قط «بكتابة» أيّ سطر خوفاً من أن يخون فكره (إلا إذا كان ببساطة عاجزاً عن الكتابة). ولكن الكاتب الأحمد هو الذي روّج هذا المصطلح عندما ألف كتيّباً بعنوان «غرب زدکی». وإذا ترجمنا هذه العبارة الفارسية حرفياً، فإنها تعني تلقي ضربة من الغرب مثلما أن الاسم المركب (آفتاب زدکی) يعني التعرّض لضربة شمس. إن الأمر يتعلق إذن بمصطلح تحقيري... إلا أن تلقي ضربة من الغرب يمكن أن يعني كذلك أننا تلقينا تاريخ الغرب، وفي ركابه قيمه، كما لو أن جبلاً جليدياً انهار على رؤوسنا. هذا الموضوع أعاد تناوله مختلف مثقفي البلاد، كل حسب اتجاهه الخاص.

نجد في المقام الأول المجموعة الصغيْرة التي يمكن أن نسميها مجموعة «الغينونيين الإيرانيين الإسلاميين».(٥) وقد درس معظم هؤلاء في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية، واستلهموا أفكارهم من أعمال غينون(٦) Guenon فانبهروا بأفكاره وتشبعوا بها ورأوها قادرة على حل معضلات

---

(٤) Gilbert Lazard, *Nouvelles Persanes*, Editions Phébus, Paris 1980, p. 143.

(٥) ولقد انتمينا إلى هذه المجموعة، كما انتمينا إلى مجموعة الهيدغريين الإسلاميين وانخدعنا مثلهم بحنين الماضي الجذاب. ولكن اطلاعنا الدؤوب على تحولات الفكر الغربي أبعدنا عن هذه المجموعة وجعلنا ندرك يقيناً أن خمسة قرون من العلمنة لم تكن من دون فائدة للبشرية (المؤلف).

(٦) رينيه غينون René Guenon (1886-1951) فيلسوف وكاتب فرنسي نشط ضمن الحركة =

وضعيتنا بصفتنا منتمين إلى فضاء ثقافي تقليدي. لقد كان الغرب يمثل بالنسبة إليهم القوى الشيطانية في حين يمثل الشرق الأنوار الجوهرية. هذا التأويل لو أُخذ بالمعنى الرمزي كما يراه السهروردي (الذي كان يتمثل الغرب بالمعنى الميتافيزيقي للطبيعة المادية phusis وبمعنى الغربة، ويتمثل الشرق بمعنى طور سينا، أرض الملائكة، ويرى الانتقال من هذا إلى ذاك رحلة تعليميّة داخل عالم الإنسان الصغير، وهي رحلة تروم رؤية الملاك(٧) بفضل إشراقة العرفان الغنوص الصباحية)، فإن وجهة النظر هذه كان يمكن أن يكون لها معنى. ولكن هذا الموقف كان يرمي إلى رفض كل القيم التي نشأت في الغرب بالمعنى الجغرافي منذ العصر الوسيط، وإلى إنكار كليّ لتاريخ القرون الخمسة الأخيرة. ولقد مجّدت مؤلفات هذا التيار الهوية الثقافية والقيم الموروثة المقدسة مقابلة بينها وبين علمية الغرب وعقلانيته. وهكذا، قدّم شعار عودوا إلى منابعكم الذاتية وإلى ذاكرتكم على أساس أنه الدواء الناجع لمرض التغرّب وتحوّل إلى مجموعة أوامر وشعارات ذائعة الصيت. إن الدّاعين إلى بعث القيم التقليدية قد استوحوا آراءهم النقدية في غالب الأحيان من نقد المفكرين الغربيين لحضارتهم الغربية. وهكذا، فإن مختلف تمظهرات حركة الرفض في الستينات، سواء النقد الماركوزي للمجتمعات ما بعد الصناعية أو الثقافة الأمريكية المضادة أو ثورة ١٩٦٨، كان لها صدى كبير في إيران حيث كان الناس يقولون: بما أن الغربييّن قد هاجموا ضَلالهم الذاتي بمثل هذه الحدّة، فلماذا لا نحذو حذوهم ونتخلص من تأثيراتهم فنحتمي بتقاليدنا وتراثنا؟ لقد بدت هذه العودة إلى الأصل في حكم

= الخفائية Les cercles occultistes ثم استقر بعد ذلك في مصر وأعلن إسلامه. تعدّ فلسفته المتأثرة بفلسفة الفيدانتا الهندية إحداثاً فلسفياً في الغرب. لمزيد من التفاصيل انظر:

Le Grand Larousse Universel, Paris, 1983, T.7.

(٧) Shihâboddîn Sohravardî, *l'Archange empourpré*, Fayard, Paris, 1976, pp. 273-287, trad, et commenté par Henry Corbin.

الضرورة، ولا سيما أن الإسلام، بخلاف المسيحية، لم يتصالح قط مع روح العصر، ولم يتورط في تسويات اجتماعية، وقد مثل بذلك احتياطاً روحياً كبيراً في المجتمع، مع وعد حق بالبعث في الإسلام الشيعي.

ونجد في المقام الثاني مجموعة الهيدغريين الإسلاميين. وهؤلاء بقوا على غرار أستاذ فرايبورغ يصغون إلى انعطاء الوجود La dispensation de l'Etre المتمظهر في التاريخ، واستنتجوا أن التغرّب يكشف عن الدرجة القصوى لنسيان الوجود، وهو نسيان يتترجم في مقولات الفكر الإسلامي في ما يسمى طغيان النفس الأمارة بالسوء على النفس المطمئنة. وفي هذا السياق، فإن النقد السياسي وحقوق الإنسان والمبادئ الخالدة لثورة 1789 لم تنبثق من الأنوار الطبيعية Lumen naturalis للعقل المستنير، ولكنها كانت على العكس من ذلك مجموعة الرقابات التي فرضها عقل متبلّد وظلامي على النفس المطمئنة. لقد قلبوا المسألة وجحدوا كل تحرُّر أحرزه الإنسان. وفي ما بعد، وعندما أدركت الثورة أوجها وتعالى نداء اللّه أكبر في شوارع العاصمة طهران، استنتج الهيدغريون أن زمن الانتظار قد انتهى، وأن مرحلة الوجود النهائية لما بعد الغد (بس فردا) ربما ستلتقي بالمرحلة الأولى لما قبل الأمس (بريروز)، أي بنقطة انطلاقها.

إن هيدغر هو من دون شك أحد مفكري عصرنا الأكثر إبهاراً، وإن فكراً ما فتئ يعيد التفكير بلا كلل في مصير الغرب لا يمكن إلا أن يفتن من ينفتح على إشكالية أنطولوجيته الأساسية أو نظريته في العودة إلى الأصل. ولكن إذا نقلنا فكره إلى فضاء ثقافي مختلف ومفصول عن الحبل السري الذي يصله بسلالة الغرب نفسه، فإنه لا يحدث سوى مسوخات عجيبة. ولهذا السبب يبدو لي أن النقد الذي يوجهه له ت. أدورنو T. Adorno في كتابه **الجدلية السلبية** يؤكد خطر إضفاء الصبغة الميثيولوجية على فلسفته أكثر مما يؤكد خطر فكره هذا. يقول ت.أدورنو: «إن تاريخ الفكر مهما توغلنا في تتبع بداياته يمثل جدلية الأنوار Aufkläung. لهذا، فإن هيدغر، وبطريقة

واثقة، لا يتوقف عند مرحلة كان يمكن أن يفتتن بها في شبابه، ولكنه يهوي بسرعة عجيبة بآلة تستعيد الزمن على طريقة ولز Wells وسط هاوية القدامة التي يمكن فيها لكلّ شيء أن يكون كلّ شيء وأن يدل على كلّ شيء. إنه يستنجد بالأساطير، ولكن فكره يبقى كذلك، وكما كشف عنه التاريخ، أسطورة من أساطير القرن العشرين ووهماً من أوهامه، وهذا بحكم أن الأسطورة لا تقبل التوفيق البتة مع الصورة المعقلنة للواقع الذي يوجد فيه كل وعي».[٨] إن البحث عن الأسطورة أو عن أصل التفكير لا يفقر جدلية الأنوار، ولكنه بعكس ذلك يكشف عن مقتضياتها les injonctions عبر التاريخ. إنه يصبح «آلة لاستعادة الزمن» في سياق لم يوجد فيه تاريخ وحيث ما زالت «هاوية القدامة» فاعلة بكل سحر الافتتان الجماعي.

وفي المقام الثالث نجد الإسلاميين الأيديولوجيين أمثال علي شريعتي الذي يتمثل التغرّب في رأيه في إنكار القوى الحقيقية المحرّكة للتاريخ. ولا يتأتى ضعف المتغرّبين في نظره من كونهم يؤقنمون، على غرار الغربيِّين، تاريخ الغرب وقيمه، ولكن من كونهم يجهلون أن الإسلام هو بدوره أيديولوجيا. الإسلام عنده ليس ثقافة سلبية تنتظر فرصتها في كواليس التاريخ، ولكنه بالتأكيد قوة فاعلة في التاريخ وفي خدمة التاريخ؛ وهي إذ تجعل الشهادة محور التغيرات الكبرى ومحركها،[٩] تمهد الطريق، بفضل الحركة البطولية للمثقف الملتزم، أمام رجعة الإمام. يقول في كتابه: **منهج التعرف على الإسلام**: «إنني أبحث عن إسلام العدالة وإسلام الذين يقودون الناس إلى الطريق القويم، لا إسلام الخليفة والأرستقراطية الوراثية؛ إسلام الوعي الحر والإسلام الحركي، لا إسلام العبودية وانعدام الوعي والجمود؛

(٨) Théodor W. Adorno, *'Dialectique négative'*, Payot. Paris, 1978, p. 99. Trad. par le groupe de traduction du collège de philosophie.

(٩) لعلي شريعتي كتيِّب بعنوان: «الشهادة» يمثّل خلاصة رأيه في هذا الموضوع (المترجم).

الإسلام المجاهد لا إسلام الروحانيات السلبية. أبحث عن تشيُّع عليٍّ لا عن تشيِّع الصفويين، أبحث عن إسلام دم الحسين لا إسلام دموع الحسين». التغرّب إذاً في هذا السياق هو إنكار كون الإسلام قوّةً حيّةً في التاريخ لا مجرد احتياطٍ ثقافي كبير طريح على هامش المجتمع وقادر في أقصى الحالات على إثراء الأفق الروحي للنفس.

إن من المفيد الإشارة إلى أن غالبية رجال الدين (الملالي) قد بقوا بمعزل عن هذه المساجلات الجامحة، وأن الذين شاركوا في هذه «المسائل اللعينة» قد تلقوا تكويناً غربياً، بمن فيهم شريعتي نفسه. ولقد تشبَّع الملالي بكل هذه المناقشات التي كانت تغذي بصفة دورية وسائل الإعلام من صحف ومجلات وحوارات تلفزيونية. وقد وجدت هذه الأفكار الإعلامية سبيلاً لها في الجمهورية الإسلامية تارة في شكل، وطوراً في شكل آخر. فقد استفاد منها الخميني بكثرة ولم يكتف باستعمال عبارة غرب زدكى بالمعنيين الغينوني والهيدغري معاً، ولكنه أقر من دون أن يعلن عن ذلك صراحة بالوظيفة الأيديولوجية للدين عندما طابق لفظ البروليتاري الماركسي بمفهوم المستضعف، وهو مفهوم إسلامي ذو طابع أخلاقي، ودعا المستضعفين إلى الاتحاد ضد المستكبرين في العالم. وهكذا انقلب الشعار الماركسي «يا عمال العالم اتحدوا» إلى الشعار الإسلامي «يا مستضعفي العالم اتحدوا ضد المستكبرين»، أي ضد الغرب والمتغرّبين المحليّين.

ولكن الفئة الأكثر نفوذاً ضمن كل تلك التشكيلات الثقافية هي من دون شك اليسار بالمعنى الواسع للكلمة، وهي الفئة التي تضم كلاً من حزب توده والماركسيين اللينينيين المعروفين باسم فدائيي خلق[١٠] مروراً بالمثقفين

(١٠) حول حزب توده وفدائيي خلق ومجاهدي خلق، انظر: د. أمال السبكي، **تاريخ إيران السياسي بين ثورتين (١٩٠٦-١٩٧٩)**، سلسلة عالم المعرفة (الكويت)، العدد ٢٥٠، تشرين الأول/ أكتوبر، ١٩٩٩، ص ٢٣١-٢٣٤؛ وانظر كذلك: =

اليساروين. ولئن أصبحت الماركسية مذهباً أو بالأحرى أيديولوجيا واسعة الانتشار في العالم الثالث، فقد كان ذلك دائماً على حساب محتواها النظري. والماركسية هي نتاج الفكر الغربي، وصلتها بالمثالية الألمانية عميقة. فإذا كان الوجود أصبح مع هيغل فاعلية وإنتاجاً erzeugen، فقد أخذت هذه الفاعلية لدى ماركس لا شكل تحولات شبح ميتافيزيقي، ولكن في شكل ممارسة تاريخية - اجتماعية جدلية في الأساس، يغيّر الفرد بواسطتها العالم بقدر ما يغيّر ذاته. وعليه، وبالنسبة إلى الماركسي الحقّ، فإن كل إنتاج العقل الإيراني منذ الأزل (أعني بذلك الإنجازات الضخمة للعرفان النظري والانبثاق المأسوي للعقول الملائكية وعالم الصور الظاهرانية المثالي كما عبرت عنها حكمتنا الإلهية ونماذجنا الفنية الأكثر اكتمالاً وكذلك الإسلام نفسه) ليس سوى أشكال أرستقراطية وإقطاعية عبودية لمجتمع موصوف باستهانته بالعمل المنتج.

وهكذا، فإن الأيديولوجيا أو البنية الفوقية تعكس العلاقات الاجتماعية والاقتصادية لمجتمع متراتب طبقياً تجد فيه كل طبقة اجتماعية مقابلها الأيديولوجي في التسلسل الملائكي للعوالم المتناضدة، ولا تكون فيه صيرورة الخلق تجلياً للوجود المنعكس على مرايا العالم الملوّنة، بل فعلاً، وصيرورة، بله إنتاجاً. وفي المقابل، فإن الوجود في الفكر الإيراني كان انعكاساً لتأمل الوجود لذاته وليس نتيجة تفاعل عوامل اجتماعية واقتصادية. هذا الاختلاف في الرؤية حاسم الأهمية إذ بإمكانه أن يفسد منذ البداية كل محاولة للمصالحة بين رؤيتين متناقضتين انطولوجياً.

إن الماركسية التي انتشرت في إيران هي عبارة عن خليط خثر من الابتذالات الرديئة لأعمال ماركس. ذلك أن جانباً كبيراً من ثقافة المثقفين

Firouzeh Nahavandi, *'Aux sources de la révolution Iranienne'* (étude socio-politique), =
L'Harmattan 1988, Pairs.

اليساريين مستلهم من الترجمات الفارسية الرديئة لأعمال ماركس عن غير لغتها الأصلية، إضافة إلى أن الماركسية نفسها لم تصلنا إلا عبر مصفاة اللينينية والمؤلفات السوفياتية التي تمثل بدورها ابتذالاً لتراث ماركس الأصلي. والحال أن إشكالية الماركسية لا تتضح إلا في سياقها الخاص، أي في علاقتها بالمصادر الثلاثة التي غذّتها: المثالية الألمانية والاشتراكية الفرنسية والاقتصاد السياسي الإنكليزي. الماركسية فكر غربي بامتياز مرتبط فلسفياً بإشكالية الوجود الأنطولوجية التي شكلت منذ ما قبل السقراطيين إلى هيدغر أساس كل الفكر الغربي. ولئن كان ماركس قد استطاع أن ينزّل الروح الهيغلي المطلق في البعد الاجتماعي والاقتصادي للبراكسية الجدلية، فإن ذلك يكشف مسبقاً عن كل قوة السلبي الهائلة بكيفية تظل معها الماركسية غير قابلة للتجاوز، على الأقل في الميدان الاجتماعي كما بين ذلك سارتر Sartre. ولكن ما يشغل مثقفي العالم الثالث عموماً ليست المواضيع الفلسفية المتحذلقة ولا النتاج الضبابي لحكمة مشرقية لا يفتأ يتعاظم انحيازهم ضدها، ولكن ما يشغلهم حقاً هو المشكل الاجتماعي، مشكل صراع الطبقات الذي يتمثل على الصعيد العالمي في صراع المجتمعات المتخلفة ضد المجتمعات الأكثر تقدماً، أو صراح المستعمَرين ضد المٌستعمِرين، وصراع حركات الاستقلال الوطني ضد الإمبريالية. ولقد مهدت الماركسية، بفعل نقدها الجذري للرأسمالية والليبرالية والشركات الاحتكارية، الطريق لحركة تحرر خارج الفضاء الغربي نفسه. فبما أن الرأسمالية محكوم عليها تاريخياً بالفشل، وهي مرتبطة بالغرب البورجوازي، فإن الماركسية تمثل بالتالي تلك الطريق المختصرة raccourci التي تسهّل القيام بقفزة إلى الأمام تلتف على البورجوازية الرأسمالية وتجد ضالتها في الدور المسيحاني للبروليتاريا (لايهمّ إن كانت هذه البروليتاريا موجودة بالفعل أم لا في هذه البلدان، إذ سيتم خلقها من عدم إذا لزم الأمر) التي هي بمثابة أداة ندرك بفضلها الهدف الأخروي للتاريخ من طريق ثورة عالمية. وفي هذا السياق، فإن التغرّب لا

يتطابق إلا مع البورجوازية ومع الدور المشبوه الذي تضطلع به عبر التاريخ: دور مشبوه هو بالنسبة إلى ماركسيينا التبسيطيين جداً دور الغرب كله.

وهكذا، فإن تلك الاتجاهات، أيّاً كان مصدرها الأيديولوجي، تتفق على نقطة معينة، هي المظهر السلبي للتغرّب الموصوف بأنه كارثة كونية أو لعنة سماوية أو غزوة لظلمات شيطانية أو استعباد للإنسان. ولكن لأن هذه المشكلات أثارها مثقفون ذوو اطلاع مباشر أو غير مباشر على مصادر الثقافة الغربية، فذلك يبين أن إثارة المشكلة كانت في حد ذاتها غربية، وأن التغرب يشترط بنفسه الرد عليه. فالتغرّب كان ماثلاً في كيفية تعقلنا للأشياء، وفي المقولات التي تصوغ قوالب نمط إدراكنا، والتي نريد التمرد عليها. إن تأثيره يتجلى على نحو لامنظور في طريقة حضورنا في هذا العالم بالذات. ومهما حاولنا فلا يمكننا أن نتحرر من سلطانه، ولا يمكننا أن نبدأ التاريخ من الصفر لكي نعيد انطلاقاً من هذه النقطة المحايدة صياغة العالم وفق نظرتنا الخاصة وإعماره من جديد وفق آمالنا واهتماماتنا. وأينما تواجدنا نكون مشروطين سلفاً بالمحتوى الشكلي لمرحلة التغرّب المناظرة له. وهكذا، فإن مواجهة مشكلة التغرب لم تكن تعني أن ننكر ما كان راسخاً بمكر في بنية فكرنا الإدراكية، ولا أن نزايد على شر نجهل آليته، وإنما أن نعترف بهذا الشكل الماقبلي الذي حدد رؤيتنا للعالم. ولكي يتم ذلك كان ينبغي أن نقف محايدين إزاء المصدر الذي ينبعث منه هذا الشكل. ولإنجاز هذا الحياد كان ينبغي النظر في هذا المصدر ورؤيته في تواصل صيرورته. ولإدراك هذا التسلسل كان ينبغي أخيراً تتبع حلقات تكونه عبر التاريخ. وهكذا، شيئاً فشيئاً كان بإمكاننا تمثل تحولات هذه الحركة التي أصبحت آخر أشكالها، بفعل انتشارها في كوكبنا الأرضي، جزءاً لا يتجزأ من طريقة إدراكنا للعالم.

ثمة رابط متجانس بين حركة التاريخ وأشكال الوعي التي تتلبسها هذه الحركة في رؤية المفكرين الكبار. فبما أن تاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ يشكلان حسب هيغل شيئاً واحداً، فإن التطابق بين حركة التاريخ وأشكال

الوعي يظل متجانساً بالنسبة إلى الغرب لكونه يصدر عن السياق الثقافي نفسه، في حين يبدو هذا التطابق بالنسبة إلى وعينا، باعتبارنا منتمين إلى كوكبة ثقافية مختلفة، ناقصاً وغير متجانس. وذلك لأن ما يفصل عالمنا عن العالم الغربي هو التحول من الإنسان الديني إلى الإنسان الصانع؛ وهو تحول يعني، بصفته قطيعة ابستمولوجية، تفارقاً نوعياً سواء من جانب الإنسان الغربي الذي يجب عليه أن يعيد استيعاب النظرة السحرية الرمزية للعالم باللجوء مثلاً إلى التأويل أو إلى الطريقة الفينومولوجية، أو من جانب الإنسان غير الغربي الذي يجب عليه التخلي عن طريقته في رؤية العالم باعترافه بقوة السلبي الهدامة وبتفكيكه البنى التي يرزح تحت تأثيرها الحاسم.

إن التغرب يأتي من كوننا لم نع النقلة المحتومة التي عشناها ونحن ننغمس في الشبكة الكوكبية لعالمنا؛ فلم نتفطن إلى ذلك التنافر الكامن، ومن كوننا كنا نبحث عن أسباب التفاوت بيننا وبين الغرب في الوقائع الخارجية عوض البحث عنها داخل بنانا الذهنية. وهكذا، فإن التغرّب يظهر في آخر المطاف في مظهر وعي مزدوج الزيف يشوّه في الوقت نفسه الأفكار المفروضة علينا والتي ندعي فهمها كل الفهم، وتلك الخاصة بنا والتي نرغب باسمها في التخلص من الأفكار الأولى. وبما أن تاريخ هذه الصيرورة لا ينتسب البتة الى ذاكرتنا الخاصة، وبما أن أساس الذاتية والركيزة الأنثروبولوجية الذي قامت عليه قد شكلا منذ قرون، بالمقارنة مع رؤيتنا الدينية المركزية للعالم، انعطافاً رئيسياً وتحولاً جذرياً للمسألة الأنطولوجية، فإننا لا نستطيع معرفة آلياته من دون التسلح بنظرة نقدية إزاءه، ولا نستطيع من ثم إلا الخضوع له. وإن هذا الخضوع السلبي لطغيان بنية تفرض نفسها دفعة واحدة على أذهاننا هو التغرّب عينه.

كان من نتائج هذه الوضعية المزدوجة أن ظللنا في ضياع بين عالمين يضيعان منا. لقد فرض علينا، كما يقال في ميدان الموسيقى، أن نعزف لحناً أحادي النغم على آلة مخصصة للموسيقى الهرمونية. لقد وجدنا أنفسنا من

حيث شكل المقولات الإدراكية في خضم الشبكة الكوكبية للإنسان الحديث. أما من حيث محتوى هذا الشكل فقد بقينا في مستوى الدين، أي أننا ما زلنا ننهل من الجوهر السحري الديني لذاكرتنا الجماعية. وعليه، وإذا كان الشكل الطاغي لتحولات الفكر الغربي الأخيرة عبارة عن بنية أيديولوجية اختزالية (لنترك جانباً حركة التجاوز التي نجدها لدى المفكرين الكبار)، وإذا كانت هذه البنية إضافة إلى ذلك وعياً زائفاً، فإن التقاءنا المحتوم بها لم يرسّخ فينا فقط هذا الوعي الزائف الذي استوعبناه في شكل معلبات أيديولوجية، ولكنه أفضى بنا أيضاً إلى أن نزيّف إرثنا الروحي. يضاف إلى هذا الوعي الزائف، الذي رسخته في أذهاننا تلك البنية المؤدلجة وغير الواعية، تنافر الشكل والمحتوى، أي وعي زائف آخر، قادنا إلى أشكال من الفكر هجينة وممسوخة، ولا تنسجم لا مع روح الشكل الوافد ولا مع محتوى الثقافة التي تظهر في هذا الشكل بعد تشوّهها. إن هذا الوعي الزائف المزدوج ينقلب حتماً إلى وهم مزدوج، أي تغرب لاواع مرفَق باستلاب حتمي إزاء تقاليدنا الدينية الذاتية. وهكذا، فقد كان هذا الاستيلاب النتيجة المتممة للظاهرة الأولى، وربما النتيجة البديهية للتغرّب، ولكننا لم نكن واعين بذلك، إذ لم ندرك أن تغرّبنا كامن في كيفية تعقُّلنا للأشياء وتقييمها.

هذا التغرّب اللاواعي يتجسد في ميدان الفكر والفن والسلوك الاجتماعي، وكذلك في نمذجتنا للإنسان الذي من المفروض فيه أنه يجسّد هذه الطريقة في الحضور في العالم. ففي ميدان الفكر نحن إزاء فكر بلا موضوع، بل بلا أساس؛ وفي ميدان الفن نصطدم بفن بلا «محل»؛ وفي ميدان النمذجة الأنثربولوجية نصادف إنساناً هو الصورة المعكوسة للتي كانت مثالنا الأعلى؛ وأخيراً، وفي ميدان السلوك الاجتماعي، نحن إزاء وضعية عبثية لم تكن هي تلك التي حدثنا عنها كتّاب مرحلة البين بين، بقدر ما هي وضعية عبثية فريدة في نوعها نجمت عن التداخل الصارخ بين مستويات ثقافية متنافرة.

فكر بلا موضوع

إن الفكر في ظل مجتمع تقليدي لا تزال ذاكرته الجماعية حية ليس أبداً مساءلةً للمقدمات المسبقة، ولكنه فعل استذكار. وبعبارة أخرى، إن هذه الذاكرة شبيهة بمنبع ينهل منه كلّ حسب حاجياته وإمكاناته. فبما أن تعميم التعليم بعد اكتشاف غوتنبرغ للمطبعة (حسب قول م. ماك لوهان M. Mc.Luhan لم يقلّص بعد دور السماع لفائدة البصر، فإن المأثور الشفوي ما زال يلعب دوراً كبيراً، والقيم التقليدية والجماعية ما زالت تؤدي وظيفة رئيسية في التعليم. إن التفكير في هذا السياق لا يعني أبداً تعرية الأسئلة، ولكنه يعني وصل الأسئلة بالأجوبة المُعَدَّة سلفاً. فكل سلوك لا يكتسب شرعيته إلا بضمانة معيار معدّ سلفاً. وكل فكر يحدد سلفاً بالحلول المطروحة من قِبل الحكماء القدامى والشيوخ الكبار، وكل مسألة خلافية تصنَّف تلقائياً في القوالب المسبقة الإعداد ثقافياً. ولهذا، فإن تراكم المعرفة يكمن في حفظ الأشياء عن ظهر قلب. إنها منهجية مرتبطة بالدور الاستذكاري للفكر. إن الفكر ليس في النهاية سوى تفعيل لما هو كامن في عمق الذاكرة الجماعية. ومن جهة أخرى، كثيرون هم الذين يحفظون عن ظهر قلب كثيراً من القصائد والأمثال والوصايا الروحية، وكثيرون هم كذلك الذين يطبقونها إشهاراً لمعيارية السلوك وتبديداً للشكوك وحلاً لكل المعضلات. وهكذا، فالإفادة من كنوز الذاكرة الجماعية يوازي الاستذكار أي التفكير، لذلك هم يفكرون في شكل «كليشهات» وقوالب جاهزة مستغلين شاهد هذا الشاعر وفكرة ذلك الحكيم أو ذاك الصوفي، شاهداً يبقى على الدوام صالحاً لكل الأوضاع. وكلما كان الكاتب المذكور مشهوراً وذا سلطة موروثة، كان كلامه مهمّاً تمّحي أمامه فرادة الشخص المتكلم - الفرد عموماً، - وذلك ما دام الفرد، في أفق هذه الرؤية العابرة للأفراد والأشخاص، لا يملك سوى وجود نسبي بحكم أن دوره الوحيد يتلخص في أن يكون حاملاً لحقيقة لا دور له فيها سوى أن يكون صلة وصلها. وهكذا،

فإن أي إحالة على «الأنا» هي علامة بذاءة، وهذا حتى لا نقول علامة غرور، لأن المطلوب ليس أن يكون الفرد مختلفاً وأصيلاً وغير قابل لأن يحشر ضمن نموذج معدّ سلفاً، ولكن أن يكون بمثابة وسيط بين السلوك ونموذجه. فهو يسعى قبل كل شيء إلى إعادة إدماج الذات أو الشخص ضمن مخطَّط يحدِّد سلفاً سبل الفكر والعمل.

وهكذا، يظل الفرد ترجيعاً للصدى في سلسلة العلاقات الكلية حيث تعدّ كل حركة شاذة وكل انحراف عن المجموعة وكل إبداع فردي إفساداً «للانسجام المسبق»، بل خروجاً عن الجماعة، ومن ثمّ إحالة على الأنا الفردية. وبما أن كل حاجات الإنسان الأخلاقية والروحية قد حددت وقضيت في ماضي الزمن، فإن المجهود الحقيقي للفكر يتمثل في هذا السياق في الوصل بين ما كان مقطوعاً لوقت ما. جاء في **مثنوي** جلال الدين الرومي أن النبي موسى انزعج لمرأى راعٍ ساذجٍ كان يسبِّح بحمد ربّه بلهجة رعوية، فأنَّبه، مما زعزع إيمانه العفوي. عندها جاءه عتاب الإله العنيف: «لقد فصلت عبدنا عنا. فهل تراك جئت من أجل الوصل أم تراك جئت من أجل الفصل؟».[(١١)]

ولكن عندما يحيد الفكر عن المجرى الطبيعي للذاكرة الجماعية يصبح متمرداً وانفجارياً شبيهاً بالماء المحوَّل عن النهر إذ يبحث حتماً عن مجارٍ جديدة. والفكر الغربي كان قد حاد عن مجراه المعتاد منذ قرون عدة، وهذا ما يفسر عنفوانه المخيف وجهوده المتواصلة بحثاً عن آفاق جديدة. فهو فكر مشغوف بكل مسألة مسكوت عنها من شأنها أن تروي عطشه الذي لا يروى وتجيب إجابة ملائمة عما فتئ يطرحه على نفسه من أسئلة. لذلك هو فكر ثري ومتميز ومجدد وجريء ولا يعرف الكلل. فالحركة والتغيير والتطور

---

(١١) مثنوي مولانا جلال الدين الرومي، ترجمة وتقديم د. إبراهيم دسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة بمصر، ١٩٩٧، الكتاب الثاني، ص ١٥٦ (المترجم).

تصبح بالنسبة إلى كل فكر يبحث عن أسس جديدة قوانين شبه طبيعية: فكل مشكلة مهما كانت عسيرة قابلة لأن تدرس بعمق، وكل موضوع قابل لأن يفسر ويناقش، وكل سؤال جدير بالإثارة. لا شيء يذهب سدىً بما في ذلك التباهي بالجهد المبذول، ولا شيء يحتقر، ولا شيء يظل بمنأى عن فضول الفكر. إن الفكر المهووس بالبحث شبيه بروح هيغل المطلق الذي يجوب في مغامراته المدوّخة مراحل التاريخ ليعي ذاته؛ فكر لا يكلّ ولا يعرف من قانون سوى قانون الحركة المتواصلة. وكل استغراق في التأمّل يغيظه ويحنقه، وكل مجانية خارج مساره المنتج تبقى عليه ممتنعة، وكل انسياق إلى الكسل المخصب يأباه.

ولهذا، فإن الفكر الباحث هو أيضاً فكر مقدام، لا يخشى الارتماء في هاوية العدم وتحطيم الأصنام بضربات موجعة. إنه لا يتراجع أمام خطر القفزة؛ فهو متحرر من سلطان الماضي وكذلك من ذاكرة التقليد. وهو لا يخشى السقوط لأن كل عثرة هي بالنسبة إليه انطلاقة جديدة في مغامرة جديدة. لذلك هو وحيد ومأساوي، جنون الأعالي هو قانون قفزاته اليائسة، والتكرار العبثي قدره، والمقاومة الدائمة رسالته العليا. إنه مثل سيزيف لا يملّ أبداً من السقوط وإعادة الكرَّة.

ولأن هذا الفكر يبحث ويتحرك من دون هوادة فهو يملك تاريخاً. بل الأمر يتعدَّى ذلك: فالتاريخ نفسه يُستنبط من تحولات هذا الفكر الذي ما فتئ منذ خروجه عن المجرى المعتاد للذاكرة العتيقة يبحث عن ملجأ جديد مع احتمال الانتقال منه إلى آخر فإلى ثالث. ولذلك فهو يحوز فلسفة للتاريخ تندمج مع الحركة الدائمة لفكر يبحث عن أسس جديدة. وبما أن الفكر الغربي منفتح على كل الأسئلة، فالغربيُّ «مثقف» وليس حكيماً. ومن السهل، من ناحية أخرى، إقامة علاقة مع المثقف. إن هذا الأخير يهتم بكل شيء. ولأنه ساذج يأخذ كل شيء مأخذ الجد: الخرافات الأكثر بدائية، والطقوس الأكثر بطلاناً، واللغات الأكثر بلى. كل شيء يعنيه وجدير بأن

يدرس طالما هو متعلق بالظاهرة الإنسانية. وفي ما يتعلق بهذه الظاهرة الإنسانية الذائعة الصيت، فإن كل واحد له رأيه فيها. فهي تارة ذاك الوجه البعيد الذي يطل علينا من مرحلة ما قبل التاريخ ومن القردة التي تشبه الإنسان ومن إنسان استراليا البدائي Australopithéque وإنسان نياندرتال Neanderthal وانسان غرومانيون Gro-Magnon، وتارة هو إنسان مخلوق على صورة اللّه، وتارة أخرى هو ذلك الحيوان العامل animal laborans الذي سيغير يوماً ما وجه العالم. إنه في نهاية الأمر كائن مبهم، لأن أي مقولة لا تطوله إذ يتبخَّر في سحابة من التعريفات المتضاربة. المثقّف ساذج لأنه لم يتوصل إلى تجاوز رؤيته، وإلى النظر إلى لعبة العالم نظرة تأملية؛ فهو يختنق بفعل فقده الهواء والضحك تحت وطأة غزارة وحيوية جدليته الذاتية.

إزاء هذا الفكر الشغِّيل والحيوي لا يملك عالمنا البائس شيئاً عدا كنوز ماضينا الروحية الكبرى. فبماذا يمكن أن نقابل هذا الإنسان المقدام الذي يستغل بمهارة بواطن الأرض والفضاءات الفلكية ويأتي بالمعجزات بفضل العلم؟ أبأسطورة الإنسان الكامل والحي المحرر Libéré-vivant، أو بما يلهمه إيانا الإشراق الصاعق من مفارقات؟ نعم، وهل في ذلك شك! وفضلاً عن ذلك كثيرون هم «متسكعو الغرب الذي يجوبون أرجاء العالم انبهاراً بصورة هؤلاء السحرة، يبحثون عن المشائخ الروحيين والحكماء والرقاة، خالعين عليهم شتى أنواع ثياب الحج لتعجيل مجيء الاشراق. إذاً، ماذا نضع مقابل الإنسان الغربي إذا استثنينا هذه «الصور التقليدية؟» هل هو إنسان العالم الثالث الثوري، هل هو المناضل الإسلامي؟ ولكن أليست هذه النماذج صوراً معكوسة لذلك الإنسان الذي نرغب في التخلص منه بأي ثمن ونريد مقاومته ومعاداته؟ أليست هذه النماذج ظلالاً لهذا الإنسان الذي نريد اقتلاعه، ألا تمثل قيماً مأخوذة من يد ثانية؟

أجل، ولكن ردحاً من الزمن انقضى قبل اعتماد هذه القيم عملياً. إن هذا التفاوت الزمني يمثل، علاوة على غياب كل رؤية منظورية وكل ملكة

ناقدة وكل مواءمة بين السياقين، تصدعاً في مستوى الوعي. وبما أن هذه القيم ترتبط من ناحية أخرى بما ورثناه من طباع أسلافنا وبما تبقى من أصنامنا الذهنية، فإن النتائج لن تكون مع الأسف عملية تركيبية، بل نوع من حساء متخثّر، مكوناته الأساسية التفاصحُ والمغالاةُ، وخصوصاً تضخم المفاهيم والكلمات. ويحصل هذا التضخم عندما تنزاح الكلمات عن معناها الأصلي لتعبّر عن فكر يحوم حول نفسه خارج عن كل سيّاق، من دون أن يستند إلى أي أساس. إننا نسمي هذا الفكر فكراً بلا موضوع إذ لا علاقة أنطولوجية له بالسياق الذي يستمدّ منه شكله، ولا علاقة جوهرية له بالذاكرة التي يستمدّ منها محتواه، إلى درجة أنه يبقى، بتلبسه شكلاً غير قابل لاحتوائه كما بيّنا ذلك سابقاً، في نقطة التقاء جزافي لاستلاب مزدوج يترجم عن نفسه بوهم مزدوج.

إن الفكر لا يمكنه أن يكون خلاّقاً إلا إذا كان إما فكراً «استذكارياً» (أي إذا كان ينهل من مشكاة الأنوار النبوية، كما يقول المفكرون الإيرانيون) أو فكراً متحرراً تماماً، أي أنه يندفع، بانزياحه عن المجرى العادي للذاكرة، اندفاعاً لا هوادة فيه للظفر، مع كل محاولة، بأساس لا يفتأ ينفلت منه. ولكننا لا نملك في الوقت الراهن لا ذلك الاندفاع القادر على إرجاعنا نحو مشكاة الأنوار النبوية، ولا كثيراً من الحرية والعزم لتجديد مهمة سيزيف الرتيبة من دون أن ننهك أنفسنا. إننا مبعدون عن الأول، وغير مهيئين للثاني، فنحن إذاً في رأي الجميع في مرحلة «البين بين». وإن هذه الحقيقة هي التي تجعلنا ضعفاء أمام الصدمات، وتجعل ردود أفعالنا غير متوقعة على الإطلاق. إننا ننتقل من نقيض إلى نقيضه: من لاوتسو Laotseu إلى ماركس، ومن القانون الرجالي لفروسية الساموراي Samourai إلى العدوانية الاقتصادية، ومن الأعجوبة الاقتصادية إلى الجمهورية الإسلامية. وفي عالم تغدو قواه المبدعة سلبية، فإن كل التشكلات تكون ممكنة، بما فيها الأكثر غلوّاً في وهميتها.

عندما نجمع خليطاً من العناصر في مفهوم هجين نحصل ـ ونحن لا نسوق سوى بعض الأمثلة ـ على هذه التطابقات المتفجرة: الإسلام = الديموقراطية، الوضوء = الوقاية الصحية، الصلاة = الرياضة البدنية. ولكن أي معنى لهذه التطابقات؟ لنأخذ مثال الوضوء المطابَق بالوقاية الصحية. فالوضوء حركة رمزية لا معنى لها إلا في سياق الصلاة باعتبارها طقساً من الطقوس، من شأنه أن يدمجنا في نظام مقدس. وإذا كان الوضوء يعني أن نغسل أيدينا وأرجلنا ووجوهنا، فليس هذا هو الهدف الرئيسي. ففي الإسلام، وإذا ما تعذر وجود الماء أو استعماله، فإننا نتيمّم. التطهّر إذاً هو قبل كل شيء حركة طهارة داخلية. إن الأمر المحيّر في هذه المطابقات هو ما يلي: المعنى المعلمن هو الذي يخفض الرمز الديني إلى مستواه ويعطيه تبريره. فعندما نخفض الوضوء إلى تربية صحية، فإننا نجعل منه مجرد حركة طهارة جسمية، وبذلك نتخلى عن رمز لفائدة مفهوم جديد نروم البرهنة به عليه. ولكن لهذه العملية الاختزالية نتيجة أخرى: ظهور كيان ثالث: الوضوء الصحيّ الذي لا ينتمي لا لمجال الصحة ولا لمجال الشعائر الدينية، ولكنه شكل جديد تبقى مادته معلّقة بين سياقين غير محددين. هذه المساحة اللامحددة هي المكان الذي يكتسب فيه هذا الشكل حقيقته ومبرر وجوده. وبما أن هذه المساحة غير مناسبة لهذا المعنى أو لذاك، فهي محرومة من سلطتها الإيحائية والرمزية. ومن هنا يتأتّى تضخم المعاني وفقر المحتوى، ومن هنا يتأتّى أيضاً ظهور الشكل الممسوخ الذي يمثل نقطة التقاء المعنيين وانحطاطهما، أي بعبارة أخرى تشابكاً أخرق بين كاريكاتورين.

إن العلاقات بين الحضارات التقليدية قد تمت قديماً، وكما رأينا ذلك في الفقرة الثالثة من الفصل الثاني، بفضل العالم المثالي للتحولات المتبادلة، حيث يَحُلُّ رمز محل رمز مشاكل له من دون أن يتدنى إلى مستوى الكناية الضحل، ومن دون فقدان الملكة التشكيلية لقوته النمطية البدئية. وبالمقابل، وفيما يتعلق بالمفاهيم الهجينة، فإننا لا نعود نتحدث عن تحولات متبادلة،

لكن عن ظهور تحولات من طرف واحد. ففي هذا المجال المخصوص يصبح الخيال المتصل بعالم المثال مجرد خيال، أي أوهاماً بدائية مصحوبة بتشييء أداتي للعقل. إن المحتوى الرمزي للشعائر، وانطلاقاً من مثال الوضوء، يرتبط ببنية اختزالية تخرجه من الكوكبة التي ينتمي إليها لتدمجه في مجال جاذبيتها الخاصة، ولا سيما أن هذه البنية الاختزالية غير واعية، أي أنها أصبحت شكلاً ماقبلياً لنمط الإدراك.

وينطبق التحليل نفسه على المطابقة بين الماركسية والإسلام، وهي المطابقة التي ظهر بموجبها أولئك الأخلاط engeance («الماركسيون الإسلاميون»). ففي التقاء هذين الطرفين، أي المذهب الأيديولوجي والديانة، ينعدم التجانس البنيوي للتجربة الميتافيزيقية، كما تنعدم وحدة الرؤية الروحية. فالماركسية ثنوية واختزالية، في حين يفترض الإسلام بنية ثلاثية. وللزمن في الماركسية مفهوم خطي، في حين يتمثل الإسلام كل شيء في الأفق الدائري لحركتي النزول والصعود.

يقول محمد أركون: «يستخدم القرآن الألفاظ بطريقة عمودية مجبراً بذلك القارىء على القيام بحركة دائمة نزولاً وصعوداً عبر أربع دوائر دلالية يهيمن عليها الله».[١٢] إن هذه الدوائر الدلالية الأربع هي على التوالي:

أ- دائرة الغيب.

ب- دائرة الآخرة.

ج- دائرة السموات.

د- الأرض، الأشياء الأرضية.[١٣]

وهكذا، «ننتقل تبعاً لنزول الوحي من الأقل إدراكاً إلى الأكثر إدراكاً،

(١٢) M. Arkoun, *Le Coran*. Trad. Kasimirski, Garnier-Flammarion, Paris, 1970, Préface, p. 16.

(١٣) *Ibid.*, p. 17.

ومن اللامتناهي إلى المتناهي، ومن الخالد إلى الهالك»، بحيث أن الوحي «يخصب حقائق هذا العالم بالإيحاء إلى الإنسان بوجود الغيب وبإزالة الحجب من أمامه حتى يرى العالم الآخر ويطلع على بدائع السموات والأرض». كل العلم الموحى به يضطلع إذاً بوظيفة إثراء النظرة الداخلية (القلب ـ اللب ـ العقل) وتوجيه صلوات الإنسان وأفكاره وأعماله نحو الأعلى».(١٤)

نستنتج من ذلك أنه لا يمكننا استخراج مفهوم قرآني وإدماجه في سياق آخر من دون أن نفسد بذلك هذه الشبكة الدلالية التي لا معنى لها إلا في أفق حركتي النزول والصعود. وبما أن كل شيء متجه نحو الآخرة، أي نحو القيامة وحركة الصعود، فإنه يكتسب بذلك قيمته ومعناه الحقيقيين، ويندمج في الطوبوغرافيا الشاملة للعالم القرآني. وبانحرافه عن هذا البعد الأخروي يفقد كل معنى وكل شحنة إلهية. ولذلك يتعذر أي فرز للمعاني داخل هذه الشبكة المسيّجة التي تبدو كلاً غير قابل للتفكيك. إن البحث عن ذكرى مبهمة لصراع الطبقات ضمن هذه الشبكة، حيث يعلم اللّه ضرورات التاريخ، يعني الانخداع وإساءة فهم القرآن، كما يعني خيانة عالم ماركس الجدلي. وبعبارة أخرى، يعني خلق تلك الأشكال الفرانكشتاينية التي تظل معلقة بين مفهومين غير محدَّدين، حيث يمتنع الخيالي والوهمي عن أن يتموضعا ضمن أي سياق ويفلتان من كل رقابة، فينفلتان من عقالهما بكل عنف، ويخلقان ما لا يمكن توقعه من النزوات الشاذة والمتناقضة.

إن الحضارات التقليدية الأخرى تخضع لنفس القانون. فبالنسبة إلى إنسان هندي مؤمن يتأمل على ضفة نهر الغانج Gange، فإن تجسدات فشنو أو مآثر شيفا تبدو له أكثر حقيقية ومعاصرة مما تبدو عليه لإنسان فرنسي حرب الخلافة [على العرش] في إسبانيا تحت حكم لويس الرابع عشر. إن

(١٤) *Ibid.*, p. 16-17.

المعرفة الموضوعية التجريبية بالنسبة إلى مؤمن هندي هي معرفة وهمية إذا ما قورنت بحقيقة الوجود المطلق (براهمان)، وهذا بنفس قدر وهمية ملكة التخيل السحرية لدى عقلاني ديكارتي. إن الدوافع والغرائز التي تشكل في عصرنا مادة الأنثروبولوجيا الحديثة هي بالنسبة إلى عارف مسلم أو هندوسي من متعلقات الوعي التحتي التي يعمل جاهداً على التخلص منها. فخلاص الإنسان يتمثل بالضبط في محق هذا «اللاوعي» الذي تعتبره اليوغا مثلاً خزاناً للانطباعات نصف الواعية vâsanâ التي يرثها الإنسان بفضل تناسخاته عندما يرتحل من حياة إلى أخرى samsâra. إن عظمة الإنسان لا تتمثل في إثبات قوة إرادته، بل في التحرر منها. وهكذا، فإن كل ميثيولوجيا أخلاق الشرق الهندي أو الإسلامي أو الصيني تنزع إمّا نحو العزوف، أو نحو العمل المتنزه عن الغرض كما هو الشأن في الباغافاد جيتا Bhagavad Gîtâ، أو نحو اللاعمل Non-action في التاوية Taoisme. وصورة الإنسان لا تتبدد في هباء من ياءات النسبة ismes التي لكل واحدة قيمها ومقاييسها للحقيقة ومفهومها للعالم، ولكنها تتبدّد في رؤية تركيبية للإنسان جامعة في كليتها كل مستويات الوجود. إن الإنسان ليس ذاتاً معزولة معلقة فوق هاوية العدم، ذاتاً ليس لها في نهاية الأمر سوى حريتها. ولكنه عالم صغير متعدِّد الأبعاد في علاقة سحرية وتجاذبية مع كل مستويات الوجود. إن العالم ليس مشروعاً عقلياً أو شبكة من القوانين الرياضية ـ الفيزيائية، ولكنه حضور في كلية لا تتكشف في موضوعية الأشياء، ولكن في تفتح عفوي هو الكشف.

ومثلما يتعذر علينا فصل المفاهيم القرآنية عن سياقها الخاص، فإنه لا يمكننا كذلك القيام بعملية فرز داخل الفكر الغربي نفسه. فكل حضارة وكل رؤية للعالم تشكل كلاً عضوياً مترابط الأجزاء. يسأل أوسفالد شبنغلر Oswald Spengler: «من منا يا ترى يعلم بوجود ارتباط شكلي عميق بين الحساب التفاضلي ومبدأ السلالات الملكية في عصر لويس الرابع عشر، بين شكل المدينة القديمة والهندسة الإقليدية، بين المنظور الفضائي للرسم الزيتي

في الغرب وغزو المكان بواسطة السكك الحديد والهاتف والأسلحة النارية، بين الموسيقى الآلية الطباقية والنظام الاقتصادي للقروض؟».(١٥)

هذا التواشج الشكلي Zusammenhang der Form العميق بين مختلف مظاهر حضارة ما، هو الذي يحدد الفكر والمقولات الزمانية ـ المكانية؛ وباختصار، هو الذي يحدد الكلية العضوية لثقافة ما. وفي حضارة ما زال الفكر السحري ـ الشعري يحتفظ فيها بشحنته الإلهية شأن الثقافات التقليدية القديمة، فإن مقولات الزمن والفضاء والسببية هي مقولات نوعية وخاضعة لبنى الذهن الرمزية أكثر مما هي خاضعة لقوانين العقل «الواضحة والمميزة». وضمن العلاقات الراهنة بين الحضارات فإن هذا «التواشج الشكلي»، الذي يشدّ في كتلة عضوية واحدة مختلف مظاهر الحضارة الغربية، يتسرب من دون وعي منا إلى بنيتنا الذهنية ويكيّف بصفة مسبقة نظرتنا إلى الأشياء ويصبح بمثابة النظّارات التي نرى بواسطتها العالم. وكون القيم العريقة في الحضارات الآسيوية قد فقدت عنفوانها القديم وحظوتها عندنا، فذلك نتيجة طبيعية لانحطاطها الراهن. ولكن ذلك لا يمنع استمرار وجود بقايا معتقدات وصور ومقولات سحرية للرؤية والإحساس ثاوية في أعماق الفكر المظلمة، لأنه لا يمكننا أن نغيّر روح شعب بين عشية وضحاها. فلا تزال هناك - شئنا أم أبينا - بقايا ورسابات من فكرة الإنسان L'humanitas كما كان يتصورها المسلمون والهنود، وحتى اليابانيون الأكثر تقدماً تقنياً في آسيا.

وتطفو هذه البقايا والرسابات أحياناً كثيرة على السطح فتؤثر سلباً في ردود أفعالنا وأفكارنا وتوجه تصرفاتنا العاطفية. وإنما على صعيد العاطفة تبدو الأشياء غير قابلة للمساومة. فبين ما نعتقده وما نحسّه يوجد غالباً تصدع يجعلنا أقرب ما نكون إلى حالة انفصام الشخصية عوضاً عن أن يخلق

(١٥) Oswald Spengler, *Le Dèclin de l'Occident de l'Occident*. Trad. Française de M. Tazerout. 1ère partie, Paris, 1948, p. 19.

فينا شيئاً جديداً، أي تفتقاً جديداً لقوانا الخلاّقة. وهذا السلوك الفصامي الظاهر في تعبيراتنا الفنية وفي تآليفنا وفي أدبنا، هو الذي يفضح بشكل أعمق الطابع المرضي للتحول الذي نحن بصدد إنجازه. فبالإضافة إلى أنه يخلق وضعاً أقرب ما يكون إلى الخلط، فهو يشلّ أيضاً قوانا الخلاّقة. إنه يشلها لأن التحدي الذي يهددنا يبقى بلا مخرج. لم يعد لنا خيار، ولا يمكننا رفض هذه الوضعية. إنها تبرز كما لو أنها الطريق الإلزامية التي لم يعد بإمكاننا أن نحيد عنها لأننا نخشى أن نبقى في الخلف ننتظر إلى ما لا نهاية في كواليس التاريخ. إن التحدي المعاصر هو نداء التاريخ والمصير الوحيد الذي ينتظرنا. وحتى عندما نعيد إحياء أصنامنا الذهنية بعنف وننطلق من دون كابح في مغامرة من المفروض أن تخلصنا من هيمنة الغرب، نسقط إذ ذاك في شراكه، لأن ضغينتنا العمياء تقعدنا عن كل نظر نقدي حقيقي تجاهه.

وهكذا، فإن ما يُفرض علينا ليس جزءاً من كل بحيث يمكننا إلى حد ما اختيار العناصر التي تلائمنا أكثر من غيرها، وإنما هو كلٌّ متماسك لا يحتمل أيّ فرز. فالأجزاء لا تتحرك بمعزل عن الكلّ، وهذا الكلّ له منطقه الخاص وقانونه ومقولاته الخاصة. لقد مضى بعض الوقت منذ أن بدأنا نفكر تفكيراً تاريخياً. فنحن نتحدث عن التطور، وعن تأخر البلدان السائرة في طريق النمو، وعن الدخل الفردي. وبدأنا نخطط ونبرمج، ونواجه إغراء الحواسيب الإلكترونية، ونتوق إلى القوة، وإلى فتح الأسواق الاقتصادية، وإلى امتلاك الأسلحة النووية، ثم إننا قد عزمنا على محو الأمية.

ولكن ماذا عن تلك العادات وتلك المعتقدات العتيقة، وتلك الذاكرة التي نحملها؟ هل بإمكان موروثنا تغيير مجرى الأحداث وترك مساحة حرة لحياتنا الداخلية؟ ربما نعم، ولكن بطريقة لاواعية. فنداء الدم ووقع الثقافة والموروثات، والرواسب الذاكرية، كلها تؤثّر فينا، ولكن في مناطق الانفعالات والغرائز اللاعقلانية. إنها تعوق توقعاتنا المغرقة في التفاؤل، وتنحرف ببرامجنا المغرقة في الحماسة، وتعطِّل قوانا المغرقة في الجسارة.

وباختصار، فإن جزءاً من كياننا يرفض بعناد ما قِبلَهُ الجزء الآخر، بحيث نتحصل دوماً على نتائج مجهضة في مستوى القدرات التقنية والثقافية. نحن ما زلنا نشكو، من دون شك، «من نقص في التطور التقني»: فلا توجد لدينا مطابقة بين «شيئية» الشيء وطرق عملنا. ولعل بعض رواسب الفكر السحري ـ الشعري لا تزال تغير مظاهر الأشياء وتقدمها لنا في شكل «لعب» أكثر من تقديمها في شكل موضوعات وظيفية. لذلك نظل (باستثناء اليابان) مقصرين في مجال التجلية التقنية.

إنه من المفيد أن نشير إلى أن اللغة الفارسية (والشيء نفسه بالنسبة إلى العربية) غير قادرة على استيعاب ذلك الكم الضخم من المفردات المفاهيمية للعلوم الإنسانية الغربية (فما بالك بالعلوم الطبيعية). إننا في خضمّ يأسنا نعزو هذا العجز إلى فقر هذه اللغة. فتحت تأثير ترجمات رديئة، غذّت أجيالاً عدة من المثقفين، رأت النور لغة للترجمة، في حين ظهرت من جهة مقابلة لغة تخاطب يومي تشبه بغرابة لغة الأفلام المدبلجة. ولكن منذ قيام الثورة الإسلامية، نحن نسقط في الغلو المعاكس المتمثل في حركة التعريب المحمومة لِلُغة تطلَّب إعادة بناء قوامها الأصلي عدة قرون. وإذا كانت عظمة اللغة الفارسية تمثّلت في استيعاب ملحمة الفردوسي الرائعة وتسبيحات جلال الدين الرومي الصوفية، والمفارقات المستوحاة من تأمُّلات كبار الصوفيين، والتعدد السحري لمعاني كلمات حافظ الشيرازي، فإنها ظلت وفية لرسالتها الحقيقية. يكفينا إثباتاً لذلك أن نلقي نظرة على المستويات العليا التي وصل إليها حافظ [الشيرازي] في غزلياته، حيث تتجه حيوية الفكر، منسجمة مع اللغة، نحو تلك الجدلية التصاعدية التي تشبه رنين صدى الروح على كل سجلات الوجود. ولقد سبق أن قلنا عندما حلّلنا بنية غزليات حافظ: «يخيّل إلينا عندما نقرأ غزلياته أن للشاعر عيناً ذات «منظورات متعددة». إن العالم لا يتجلّى أمام عينيه باعتباره أفكاراً متسلسلة تسلسلاً منطقياً، ولكنه ينكشف أمامه دفعة واحدة، كل بيت شعري هو كلّ متكامل، هو عالم داخل الغزلية،

وهو غير مرتبط زمنياً بالبيت الذي يليه، ولكنه متعايش معه آنياً. إنه بمثابة عالم في عالم أكبر منه، العالم الأكبر في الديوان، والديوان في الرؤية الكونية للشاعر. وهكذا تتضخم النغمة نفسها بانتقالها من بيت إلى آخر على امتداد طبقات الصوت، وتحدث توافقات متزامنة، وتخلق تطابقات سحرية في كل المستويات. كل مركز دائرة هو مرآة للدائرة التي تحتويه مباشرة، كما لو كنا إزاء لعبة مرايا متعاكسة تذكرنا إلى حد ما بتجلّيات الفيض الإلهي، ولكن مع هذا الفارق المتمثل في أن ما تعبر عنه هذه المرايا في شكل كشوف مزيلة للحجب يَمثلُ لدى الفلاسفة والحكماء المتألهين في شكل مقولات مفاهيمية طبقاً لتراتبية العالم الأنطولوجية. هذا الإشعاع لمجالات الرؤية المتزامنة يسمح بإعادة دوران المعنى أفقياً في كل مستويات بنية الغزلية، دوران شبيه بتلك الذبذبات المندفعة نحو المركز والتي تنتشر فوق سطح الماء انطلاقاً من ذبذبة أولى. هذه الذبذبات يعاد استرجاعها عمودياً ضمن طبقات صوتية تضخم رنينها إلى ما لا نهاية. وبما أن كل طبقة صوتية تحيل على الطبقات الأخرى، تبرز ذبذبات رنينية تنعكس على كل المستويات وعلى كل وحدة موسيقية، مُحدثة بفضل التطابقات تعدداً نغمياً مدهشاً تؤثر كلماته في كل قلب ينسجم معها». (١٦)

وإذا كانت اللغة الفارسية قادرة على مثل هذه الإبداعات في ميدان هو ميدانها، فإنها لا تستطيع إشباع حاجياتنا عندما تنتقل إلى سجل آخر، سجل العلوم الإنسانية الغربية تحديداً، لأن الفكر الذي يعكسها فكر غامض، فكر بلا موضوع. إن كلمتي الذات sujet والموضوع objet، الهامّتين جداً في الفلسفة الغربية من حيث أنهما تمثلان لحظة حاسمة [في تاريخ هذه الفلسفة]

(١٦) D. Shayegan, *'La topographie visionnaire de Hâfez de Chîrâz'*, in: *l'Herméneutique permanente ou le Buisson ardent, Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem. Berg international*, Paris, 1981, pp. 120-121.

(ب III ف – 1 – و) ومن حيث كان الفكر يغدو فيهما تمثلاً للموضوعات في فعل الكوجيتو، ليس لهما مقابل في لغتنا. لقد بحثنا كثيراً عن مرادفات لهاتين الكلمتين مثل العيني والذهني، والعالم والمعلوم، والآفاقي(طريقة وجود عمودية وفيزيائية) والأنفسي (النفس)، ولكن كل هذه الكلمات تحيل إلى «هارمونيات» أخرى من شأنها أن تشوه المضامين الدقيقة جداً لمفهومي الموضوعية والذاتية. هذان المفهومان هما نتاج تلك الفجوة الأساسية التي تحدثنا عنها في الباب الثالث. فجوة لم نعشها باعتبارها قطيعة داخل «وعينا البائس»، ولكنها أسرتنا في حقلها المغناطيسي نتيجة هيمنة الغرب على العالم، وقد أسرتنا من دونِ أن نتمكن من أن ننحت بداخلنا الوعي المطابق لها.

إن الكلمات الأكثر استعصاء على الترجمة، في لغة ما، هي بالتحديد تلك التي تكتسي أهمية أكثر من غيرها لأنها تشكل طريقة في الإحساس والرؤية ملازمة لروح هذه اللغة. إن هذه الكلمات هي التي تشكل حسب جاك ماريتان Jacques Maritain «عناوين النبل الميتافيزيقي» لشعب ما.

وإذا كانت اللغة الفارسية قد قاومت مثل هذه الهجمات ومثل هذه الالتواءات في القوانين الأساسية التي تكونها، فذلك يعود إلى أن عبقريتها تظهر في بعد مغاير لمنطق العلوم الإنسانية الغربية. فنفورها منها هو علامة تنافر أنطولوجي أكثر منه علامة نقص مادي. إن الروابط بين اللغة والفكر لا جدال فيها، لذلك فإن لغتنا لن تطاوعنا في هذه المغامرة إلا إذا توصلنا إلى فصل السياقات المتداخلة في أذهاننا، فنتحرر من الرتوقات والتلصيقات التي تكبِّل فكرنا، ونموضع objectiver الصور – المعتقدات التي تعوق ملكتنا النقدية عن الفعل، ونقدر حق قدرها بنى الفكر التقليدي التي ترسّخت في كوكبة أبعد ما تكون عن مفاهيم البنى الفوقية والبنى التحتية للأيديولوجيات التي تغوينا. وفي نهاية الأمر لا يمكننا تطويع لغتنا لهذه المغامرة الجديدة إلا إذا تسلحنا برؤية نقدية إزاء موروثنا الذاتي وإزاء الفكر الغربي. وربما بعد

هذا تُفتح لنا أبواب أخرى وآفاق أخرى غير تلك التي نحن سجناء بين أسوارها.

فن بلا «محل»

هل يمكننا الحديث عن الفن باعتباره ظاهرة معزولة ليست لها أي علاقة بمظاهر الفكر الأخرى؟ بالتأكيد لا. فعندما يهبّ الفكر وينشط فإنه يتحرك في كل المجالات. ولا يمكن لأيّ فن أن يبرز من دون أن يكون مدعوماً بنموّ مماثل في المجالات الفكرية الأخرى.

هذه مقولة لا تستوجب أن يكون كل فنان واعياً بما يفعله، ولكن تستدعي أن يكون هناك ما يشبه تفتح بيئة، أو مناخ موائم يساعد على تفتح كل تجليات الفكر مثرية بعضها بعضاً. إذ ذاك نتحدث عن روح العصر، ولا يهم عند ذاك إن كان روح العصر هذا هو «قدر الوجود» أو الشروط الجدلية لحقبة من حقب التاريخ. وهكذا فالفن الأوروبي ليس ظاهرة معزولة عن مجموع الثقافة الغربية المعاصرة، إذ يوجد ترابط عضوي بين مختلف الثورات التي تتم في كل ميادين المعرفة.

في مقال حول الفن والزمن(١٧) يعتبر إريخ نيومن Erich Neumann أنه في زمن معين يُدفع كلُّ المبدعين نحو وجهة واحدة مطبوعين بروح واحدة، فيبدون وكأنهم يستجيبون للنداء نفسه وإن كانوا يخضعون لنوازع مجهولة. هذا الالتقاء في الوجهة يسميه نيومن «روح العصر» Zeitgeist، ذاك الذي سنعمل لاحقاً على اكتناه سرّه وبناء علاقات سببية بين عناصره، وعلى كشف مقتضياته الضمنية. ولكن كل تفسيراتنا تبقى جزئية إلى درجة أن التواضع يلزمنا بأن نستنتج على غرار نيومن «بأن ما يتبلور في الفلسفة والشعر والرسم والموسيقى، وكذلك العلم والسياسة، ويفرض نفسه أيضاً على الأفراد

---

(١٧) Erich Neumann, *Kunst und Zeit*. In Eranos Jahrbuch, Zurich. 1951, pp. 12-57.

المبدعين الكُثُر الذين يتركون بصماتهم على روح العصر، عابر للأفراد والأشخاص وغيرُ واعٍ».[١٨] هذه القوة العابرة للفردية تمثل إن جاز القول «المحل» الذي تنبع منه حقيقة عصر ما. وأما أن هذا «المحل»، بصفته حقيقة عابرة للفردية، قد تغير عبر التاريخ، وأنه بموازاة تغيره وقعت كذلك في الفكر والفلسفة تغيرات نوعية مناظرة، فهذا ما يمكن استخلاصه بشكل واضح من الدراسة التطوّرية لتاريخ الفكر. ويضيف نيومن بأن الواقعية، التي برزت في الرسم في عصر النهضة وسيطرت على الفن الأوروبي لعدة قرون، كانت تملك دلالة تتجاوز اعتبارات هذا النوع من الفن من قبل حركية الوجه والمنظور وقابلية التشكل والألوان. إن فن عصر النهضة لم يتخلّ صدفة عن الرمزية الوسيطية ليصور العالم الموضوعي الخارجي، بل ما حصل - وهذه ظاهرة حاسمة - كان ظهور النمط البدئي الأرضي L'Archétype - Terre[١٩] بالتعارض مع النمط البدئي السماوي الذي سيطر طوال العصر الوسيط. وبعبارة أخرى، فإن هذه الواقعية كانت التعبير الرمزي عن ثورة حدثت في بنية النمط البدئي للاشعور. ومثلما وجدت في الفلسفة علاقة بين تنبيل المادة وتعاظم الأهمية التي اكتسبها الحس والجسد والغرائز الطبيعية لدى الإنسان، حلت طريقة تجريبية موضوعية محل الأصنام الذهنية للذاكرة القبلية. وبالمثل، فإن الرسم الهولندي لا يختزل في مجرد تمثل للعالم الخارجي الطبيعي، بل كان قبل كل شيء تمجيداً لهذا العالم بصفته مقابلاً للعالم الآخر، أو كذلك: «اكتشافاً لقداسة هذا العالم باعتباره جمالاً وحيوية، وتمجيداً للحياة في هذا العالم المادي، وللإنسان الأرضي، في مقابل تمجيد السماء التي كانت لا تزال تعتبر إلى ذلك الحين العالم الحقيقي».[٢٠]

(١٨) *Ibid.*, p. 26.

(١٩) *Ibid.*, p. 22.

(٢٠) *Ibid.*

إن هذا الصراع، كما يقول نيومن، يتبدى بكل وضوح في أعمال جيروم بوش Jérome Bosch: «فقد تعلق عن وعي بالمعايير الوسيطية القديمة، ولكن بفضل ريشته تغير العالم و«استبلس» و«تَغَوْنص» وصار الكلُّ غواية. وفي خضم اليأس الهذائي لوعيه الزهدي الوسيطي، عايش من حواليه إعادة إحياء النمط البدئي الأرضي الذي يشع بشكل شيطاني في كل الألوان».[٢١] لقد تربّع الشيطان، في شكل بومة، منذ البداية في قلب عملية الخلق، محولاً بذلك الأرض إلى جنة أرضية. وفي سعيه إلى تصوير هذا العالم عامراً بالشياطين تحت قناع ألوان دافئة مغرية، عمل بوش على أن «تنتصر الأرض في النهاية على نمطها البدئي الوسيطي».[٢٢]

إن تأثيرات ظهور هذا النمط الجديد، الذي أصبح أحد مكونات الدستور الثقافي الجديد، قد امتدت الى حدود الثورة الفرنسية والمادية الفلسفية. ولكن هذا النمط يتحلل في النفس ليترك المكان لنمطي الشيطان والأم الغاوية اللذين يشكّلان مرحلة تحلل تام طرأت في الأزمنة الحديثة، أي سيادة السواد la nigredo والظلمات والهيولى الأولية la materia prima. وإذا كان النمط البدئي الأرضي قد صمد طوال قرون في الدساتير الثقافية السائدة، فإن عملية تشرذم الأشكال الخارجية قد بدأت مع الانطباعيين، لأن هذا التغيير كما يقول نيومن «بدأ انطلاقاً من العالم الخارجي الذي أضاع تدريجياً ماهيته كموضوع».[٢٣] فقد حل الرمز النفسي محل الحقيقة الخارجية، وصرنا نعايش نوعاً من المشاركة الصوفية الجديدة التي ذابت بواسطتها أنا الفرد في بحر من اللاشعور. ومن دستويفسكي إلى بروست Proust وكافكا Kafka وجويس Joyce نشهد تحللاً متزايداً في الأسلوب وفي التركيب وفي

(٢١) *Ibid.*, p. 23.

(٢٢) *Ibid.*

(٢٣) *Ibid.*, p. 43.

الشخصية الإنسانية. إن شخوص دستويفسكي ليسوا «أفراداً ماديين»، ولكنهم خلجات نفسية؛ إنهم لا يمثّلون إنساناً أوحد، ولكن القوة الإلهية للعالم الداخلي.[٢٤] **وذئب السهوب** لهرمان هسّ Hermann Hesse ليس ذئباً وإنساناً فقط، ولكنه شتات أرواح متناثرة.

إن الذي سيسود، إذاً، هو سديم chaos من الأشكال وقوى اللاشعور والظلمات، أي عالم تنوب فيه التجلياتُ النفسية مناب واقع العالم الموضوعي، ويحل فيه تفتُّتُ كلُّ ما كان يعتبر خيراً حتى الآن محل ما كان يعتبر واقعياً. إن النشاز (حسب توماس مان في **الدكتور فاوست**) يصبح معبراً عن كل ما هو سام ومهيب وورع... في حين أن التناغم والتناسق يصبحان رمزاً للجحيم والتافه والمبتذل.[٢٥] لقد وقع التخلي عن الجميل لحساب الحقيقي أي القبيح.[٢٦] والخاصية النشازية لا تمرر فقط محتواها السلبي إلى وعينا، ولكنها تنقل معها أيضاً تفسخاً شاملاً للأشكال، فتضمحل وحدة الزمن والعمل والمكان والطبع وتشكيلية الفرد، ونلحظ بزوغ المظهر الآخر للأشياء die andere Seite أي نمطي الشيطان والأم الغاوية.

هذا السديم يترجم في الرسم المعاصر بواسطة خليط من الحقائق النفسية ومن الأشكال المتحللة للمادة: مكعبات ودوائر وبقع من الألوان وأجزاء متناثرة من الجسم البشري وآثار ذكريات، كل هذا يتحد في الكتلة الشائهة لعالم مشتت تنوب فيه الحركية مناب التركيب، وتحلّ فيه فاعلية الشكل والألوان محل وهم الواقع الخارجي، وما هو عديم الشكل محل ما هو متواضع عليه، وتعوض فيه الهاوية وقلقُ الروح الأساس الذي تقوم عليه رفاهية الحياة اليومية.[٢٧] «يتأبلس الناس وتتأنسن الأشياء ويتحلل الوجه إلى

(٢٤) *Ibid.*, p. 39.

(٢٥) *Ibid.*, p. 37.

(٢٦) *Ibid.*, p. 37-38.

(٢٧) *Ibid.*, p. 44.

أشكال وألوان، وتنظر بقعة من الألوان بعين آدمية».[٢٨]

كل الأشياء تتحرك تارة في عالم الجزئيات المبتذلة، وتارة في هاوية الألم الكوني، وتارة ثالثة في التحولات الصوفية للألوان. وإذا نحن خلطنا كل هذه النثارات السديمية بما هو معقول، فألا نصل إلى تمثل الحياة كما هي في الواقع؟.[٢٩] إن الجحيم لم يعد إمكانية بعيدة ومفهوماً غريباً، بل نحن غارقون فيه. فنحن جميعاً نخضع بهذا القدر أو ذاك، عن وعي أو عن غير وعي، لقوانين التحول التي تسوقنا إلى الجحيم لنتجاوز، بفضل هذا الجحيم ذاته، سلطانه علينا.[٣٠]

وهكذا، فإن كل فوضى الفن الحديث تكرر تلك الرمزية العتيقة للإنسانية التي كانت توصف قديماً «بالنزول إلى الجحيم». ومثلما كان البدائيون يعيشون في عالم هيمنة الروح، فإن الفن المعاصر يبدو وكأنه يعود إلى المرحلة الأوّلية للتعازيم والتعاويذ.[٣١] ولهذا يعيش الفن الحديث كما يقول نيومن بين السديم والنمط البدئي zwischen Chaos und Urbild،[٣٢] أي في مرحلة البين بين. ومثلما تفضي العدمية في المجال الفكري، وبواسطة جدلية النفي المزدوج، إلى مرحلة البين بين، التي هي نهاية شيء وبزوغ وشيك لحقيقة جديدة، نبقى كذلك في ميدان الفن معلقين بين السديم - أي الانحلال الكامل الموسوم بالنشاز والتنافر والسواد والشيطان والأم الغاوية - وبين بزوغ بنية نمطية بدئية جديدة قادرة على إدماج الفن في دساتير ثقافية جديدة.

---

(٢٨) *Ibid.*

(٢٩) *Ibid.*, p. 44.

(٣٠) *Ibid.*, p. 46.

(٣١) *Ibid.*, p. 47.

(٣٢) *Ibid.*

إن من الغريب أن يتوصل مفكرون مختلفون كل الاختلاف، وبطرق مختلفة (علم نفس الأعماق، الفلسفة)، إلى النتيجة نفسها، أي إلى تلك المرحلة التي تبقى معلقة بين عالم ينهار وعالم يفترض فيه أن ينبثق من أنقاضه. وهذا ما يفسر لماذا يعتبر رسامون من أمثال سيزان Cezanne وفان غوغ وكليْ Klee وبيكاسو Picasso أفراداً مدعويين إلى إعادة خلق العالم بشكل فردي انطلاقاً من قوى السديم المظلمة للخواء. إن مهمة الفنان الحديث تصبح صراعاً مع الشيطان وفتحاً بروميثياً. وفي عالم محروم من الصور والرموز، ومختزل في قوى اللاشعور، فإن على الفنان أن يعيد تنظيم عالم أقصيت منه البنى والدساتير الثقافية. وبهذا المعنى يصبح الفنان المعبر عن الحقيقة اللامعبر عنها لحقبة ما: «كلما تجسد اللاشعور في المعيش واتصل بروح العصر، كما يلاحظ يونغ Jung، تولدت عن ذلك حركة خلاقة تهم عصراً بأكمله. وعندئذ يشكل هذا العمل في معناه الأعمق رسالة موجهة إلى كل المعاصرين».[٣٣] إن اللاشعور الجمعي يمكنه أن يحقق هذا التقاصّ بواسطة «شاعر أو صاحب رؤى يعبر عن اللامعبَّر عنه لعصر ما، ويترجم بالصورة والفعل عما تنتظره الرغبات اللامفهومة للجميع، سواء أكانت خيراً أم شراً، وهذا من أجل خلاص عصر أو خرابه».[٣٤]

لكن هذا التفكُّك يجدد من ناحية أخرى اتصال الإنسان الغربي بالثقافات القديمة، فيتمكّن من الاستيعاب المتزامن، والموفق بقدر أو بآخر، لكل ثقافات الإنسانية التي تنصهر في تجربته الداخلية.

إن «الشافي الأفريقي والشاماني السيبيري يكتسبان في نظرنا نفس قيمة موسى وبوذا، كما أن جدارية أزتيكية تستطيع أن تحتل مكانها بجانب منظر طبيعي صيني، أو منحوتة مصرية والأوبانيشاد بجانب التوراة وكتاب

---

(٣٣) C.G. Jung, *Problèmmes de l'âme moderne*. Trad. Yves Lehay, Paris, 1960, p. 341.

(٣٤) *Ibid.*

«التحولات (أ. شينغ I. Ching)».[٣٥] ومثلما نشهد في الفن بزوغ فضاء ذي بعدين للفسيفساء (وهذا ما يسمح، حسب ماك لوهان Mc Luhan، بتَدَاعٍ تلقائي لكل الحواس إلى درجة أن الإنسان المعاصر يعود تحت تأثير الإكترونيات إلى طوره القَبَلي، منغمساً في محيط من المعلومات المتزامنة)، فإن امتدادات كل الحواس ورنينها البنيوي المتداخل تخلق مجالاً أوحد لتجربة تسمح لها بالتحول إلى «وعي جماعي».[٣٦] كل هذه الانقلابات، سواء في معنى الاندماج الجماعي لثقافات الإنسانية أو في معنى تفرّد individuation الفنانين الذين يجعلون منها تجربة داخلية على حساب حياة مهنية كثيراً ما تكون رديفة لعذابات الجلجلة، تكون نتيجتها ظهور تجلٍّ جديد للمقدس، كما يقول نيومن، وإعادة تشكل الكلّية النفسية للإنسان حول مركز غامض هو «الماندالا» mandala. إن البنية الأولية للفن الحديث تنتشر، بكل تنوعاتها، حول مركز لامرئي يتضمّن (انظر: الباب 1 - ف 1) - «بصفته سديماً وظلمات، وبصفته إلهياً ومتحولاً - أفولاً جديداً للعالم، ولكنه يتضمن أيضاً عالماً جديداً».[٣٧] إن الفن الحديث يبقى في مكان ما بين السديم والنمط البدئي.

ولكن ما حال الفن في بلداننا؟ هل خضع لمسيرة التفكّك نفسها؟ إن روح العصر قد فرضت علينا، ما في ذلك شكّ، كما فرض علينا التواشج الشكلي الذي تحدث عنه شبنغلر Spengler. ورغم ذلك بقي فن الشرق تقليدياً إلى وقت غير بعيد، ونعني بالفن التقليدي ديمومة ذاكرة تحفظ بنى الفكر التي تشكل في مجموعها ما نسميه «الدساتير الثقافية». فالنماذج والأشكال تتكرر فيه ضمن أحادية نمط رؤية لا تتجدد في مظاهرها الخارجية

---

(٣٥) E. Neumann, *op. cit.*, p. 51.

(٣٦) Marshall Mc Luhan, *La Galaxie Gutenberg, 2vol. Idéds*, Gallimard, Paris, 1972.

(٣٧) E. Neumann, *op. cit.*, p. 55.

ولكن في نسغها العميق، وذلك أن الفنانين الذين يعيدون طوال قرون إنتاج الصور والنماذج نفسها، يثرونها بكل تجربتهم الروحية المعيشية. إن الأمر لا يتعلق بالابتكار بقدر ما يتعلق بالوفاء «للذاكرة»، وهذا الوفاء يترجم بذوبان الفردية في كلّ يتجاوزها، وذلك ما يفسر حجاب الغفلية الذي يكسو الأعمال الفنية الآسيوية العظيمة، ويفسر أيضاً قيمة تجربة الإنسان الروحية. فلا أحد ينهل من الذاكرة غير الذين يحتفون بها. ولا يستطيع الاحتفاء بالذاكرة إلا الذين يزيلون الأحجبة. وإزالة الأحجبة تعني الانفتاح على الغيب، وكل انفتاح يعني انبجاس عالم هو أيضاً ذاك الذي يحمله الفنان في داخله. وإن انفتاح العالم يطابق الرؤية التي يحملها الفنان عن الحقيقة. وهذه الأخيرة لا تتجلى كشيء معين، دائرة مثلاً أو مكعباً أو عذاب عالم تحجر بفعل الزيف الإنساني، ولكن كقبة زرقاء تشع على تخوم الصحراء وكفراغ فائق الوصف في المنظر الطبيعي الصيني، وكزهرة ذهبية تنفتح فوق المياه الأولية، وكابتسامة غامضة، على شفتي بوذا زاتفا Boddhisattava. وبهذا الشكل تلعب الرؤية التخيلية للأشكال الظاهرانية docétistes دوراً كبيراً في الفن الفارسي.

ولكن منذ أن انهارت الدساتير الثقافية، ودفنت القباب الزرق تحت رمل الصحراء، وجفت الابتسامات فوق شفاه تماثيل بوذا، هل بقي للشرق فن خليق بإبداعات ماضيه؟ لا شك أنه قد صمدت بعض الفنون هنا وهناك ولم يضع كل شيء، إلا أن كنوز الفن التقليدي استبعدت إلى المؤخرة. إن فنانينا يرغبون هم كذلك في لعب دور بروميثيوس وترويض شيطان الغواية، ولكن هل يملكون في ماضيهم ذلك التفتت الطويل الأمد للقيم وتلك العدمية وسديمية الأشكال المحطمة وتلك الاغترابات والاستلابات التي ليست فقط مفاهيم جوفاء ومجردة، ولكنها تشكل الشروط الملموسة لحياة مختزلة إلى عراء عدمها؟ هل هيأوا الميكانيكا الكوانتية؟ هل بسطوا روح المادة؟ هل جعلوا الطبيعة موضوعية في شكل دوائر ومكعبات ؟ لا. كيف سيكون إذاً

هذا الفن الذي لا يتمتع لا بذاكرة التقليد ولا بالدينامية الهادمة لإرادة القوة؟ إنه سيكون مثل بقية تجليات العقل في مرحلة البين بين. إنه لن يكون لا محفوزاً بجنون «فان غوغ» الرائع، ولا بالاطمئنان السحري لمنمنمينا القدامى. إنه سيقلد إمّا أشكال الماضي من دون الغوص إلى الروح التي تحركها، وإمّا الأشكال الطليعية لفن عجز عن ولوج روحه.

ولنتحدث عن الهندسة المعمارية. فتلك التي رأيناها تظهر في بلدنا ليست غربية ولا هي شرقية. إنها تدنيس للفضاء الوظيفي للفن الحديث، وللفضاء العضوي للعقل التقليدي. وهكذا فالفارسي كان قديماً يعتبر منزله بمثابة مكان منغلق على نفسه انغلاق صَدَفَةِ لؤلؤ، أو بمثابة مُعْتَكَفٍ أو ملجأ للتأمل، وقد حرص دوماً على فصل الفضاء الخارجي عن الفضاء الداخلي بأروقة تقوم مقام المصفاة. إن الولوج إلى المنازل الإيرانية التقليدية كان بمثابة تدرب على كيفية دخول الفضاءات الداخلية والنفاذ إلى المركز. والحال أن المنازل المسماة «حديثة» بعيدة غاية البعد عن أن تحمي تلك الفضاءات الخاصة العابقة بالأسرار وبالحياء والحرمة، التي لها موقع خاص في نفس الفارسي. بل هي على العكس تكشف عن كل شيء بكيفية يصبح معها الفضاء الداخلي بمثابة استطالة مشوهة للفضاء الخارجي. وإن من الواضح أن انفجار الفضاء الذهني قد أضر أولاً بما كان جوهرياً في روح هذا البلد، أعني رؤيته للمكان. فهذا المكان «كان المحل الذي تتجلى فيه الذاكرة، لأنه بالإضافة إلى أن هذا المكان كان يخلق في مجال عالم الفن «وسيطاً» يتناسق وطرقنا في الرؤية والإحساس، متناغماً بذلك مع الحالات العاطفية لتصرفاتنا، فإنه كان يتيح لنا كذلك أن نتمتع «بعالم» يلتقي فيه فضاء القلب (هواى دل) الذي يحدثنا عنه حافظ الشيرازي بإقليم الوجود، ويجد فيه الخيال مجالاً طبيعياً للانطلاق. وهكذا، وبفضل هذا الفضاء، أقيم رابط عضوي من ناحية مع عالم المثال لدى الحكماء والصوفيين، وربما مع «الإقليم الثامن» (جابلقا - هراقلاي). ومن ناحية أخرى شكل هذا الفضاء

مجلى للروح فاتحاً المجال بواسطة التأويل لأنماط أخرى للحضور في العالم. لقد أعاد الفن فضائياً إنتاج ما كان يشكل في مستوى عالم المثال طوبوغرافيا الوجود نفسها. وبعبارة أخرى، أنتج هذا الفضاء في عالم الفكر «علم التطابقات الملائكي وعكس صداها في عديد الفنون، سواء في مجال فن المنمنمات والسجادات والمنحوتات الجبسية، أو في الحدائق الفارسية ذات الفضاء المغلق وغرف المنازل المقببة، معيداً بذلك بناء الفضاء الحميمي لتلك الصَدَفَةِ اللؤلؤية التي أسلفنا الحديث عنها.

لقد أضاع انفجار هذا الفضاء الرابط الذي يصله بالعالم العضوي، أي بتلك الحديقة - الجنة التي كنا مستودعين عليها والتي كانت تعكس عالمنا الخاص. أما الآن، فإن «محل» فننا لا ينبع من هذا العالم المثالي الظاهراني الخاص بالفن التقليدي. ولكوننا لم نعش من الداخل تحلل الأشكال وسديمية السواد، فإننا لا نجد أنفسنا أيضاً بين السديم والنمط البدئي، ولكن في مكان ما بين «محل» هو في طور التفتت (إذ لم يصل إلى غايته) ومحل آخر لم ينبثق بعد في مستوى وعينا. وبعبارة أخرى، نحن نوجد في «لا مكان» هو بمثابة كاريكاتور لليوطوبيا L'Utopie: إنه اللامحل في عالم المثال. ونتيجة لكل ذلك، فإن شعراءنا ليسوا حافظ الشيرازي ولا ريلكه Rilke ولا إليوت Eliotte، وإن رسامينا ليسوا بهزاد Behzad ولا ماتيس Matisse ولا بيكاسو Picasso، وإن مفكرينا ليسوا السهروردي ولا الملا صدر الدين الشيرازي ولا نيتشه Nietsche ولا هيدغر Heidegger. ولكنهم شعراء ومفكرو وفنانو مرحلة البين بين.

حكيم بالمعكوس

إن فكرة الحكيم بالمعكوس مرتبطة - مثلها مثل مفاهيم فكر بلا موضوع وفن بلا محل - بمرحلة البين بين حيث تبرز نمطية جديدة للإنسان تبدو قلقة وفي «غير جلدها» بسبب تموضعها في نقطة تشابك نمطين من

الناس يمثلان مستويين مختلفين من الوعي. ومن دون شك، فإن دراسة هذا المفهوم الجديد للإنسان، وكذلك التصرفات الغريبة التي تميزه، تستحق في حد ذاتها بحثاً نفسياً واجتماعياً يربطه بالمفاهيم الثقافية التي ينحدر منها، لأن أشكال التغرّب المتحولة لا يمكنها إلا أن تؤثر في طريقة إدراكه وطريقة حضوره في العالم.

ولكن كيف يبدو هذا الإنسان الغريب؟ هل هو المعادلُ للبرجوازي أم للبرجوازي الصغير كما يريده الماركسيون؟ بالتأكيد لا، لأن البرجوازية ظاهرة أصيلة لها قيمها وأخلاقياتها السلوكية المتمحورة حول قداسة العمل والضمير المهني وسموّ الواجب مثلما يذكرنا ماكس فيبر Max Weber بذلك. هل هو البروليتاري؟ أيضاً لا، ففكرة البروليتاريا تطوّرت كثيراً في المجتمعات الصناعية. وخلافاً لتوقعات ماركس يبدو أن البروليتاري لم يعد أميناً على تلك الرسالة الأخروية التي حمَّله إيّاها المفكر الألماني. إنه يبدو حالياً أكثر اهتماماً بالمنافع الاجتماعية منه بالإطاحة الكلية بالنظام القائم. ومن ناحية أخرى، فإن الوعي الطبقي - ولا نقول الوعي بالنظام[٣٨] - هو ظاهرة جديدة في هذه المجتمعات حيث الأخلاق الدينية لها كلمتها المسموعة. فهل هو إذاً المؤمن البسيط؟ هل هو الحكيم الصوفي؟ هل هو الإنسان الكامل الذي ازدهت به قديماً هذه الحضارات؟ كلا! ولكن من هو إذاً، مادام أنه لا بد أن يكون شيئاً ما؟.

في هذا المستوى أيضاً، نفضي مرة أخرى إلى منطقة البين بين: فما دام أن هذا الإنسان يبقى في مفترق مستويات وعي متعارضة، فهو يظل «شرقياً» في سلوكه العاطفي الذي يحدّد من عديد الوجوه علاقاته بأقرانه في مجال أخلاقيات الفروسية التي يتحلى بها في بعض المناسبات، وخاصة في

---

(٣٨) للتمييز بين هذين المفهومين نحيل القارئ على تحاليل جول مونرو:

Jules Monnerot, *Sociologie de la révolution*, Fayard, Paris, 1969.

مجال البنية الانفعالية لسلوكه النفسي حيث يظل الودّ والإحساس بالآخر من سماته الظاهرة. ولكن بعد انتهاكه لهذا السياق الثقافي وانغماسه في دوامة المطالب الاجتماعية، نراه يستعمل المصطلح الاجتماعي - الماركسي المواكب لروح العصر، فيلجأ إلى مفهوم صراع الطبقات في كل عملية تقويم، حتى وإن ألبس هذا المفهوم الشكل الديني لمفهوم «المستضعفين». ويُؤقنِم التاريخَ في شكل قوة دينية بعد أن يموضعه في قلب «الشهادة». ويَقبَل أخيراً التقنية وسيلة للهيمنة والقهر، وربما يستخدمها ويطبقها، من دون أن يَبذُل أيّ جهد في فهم ما يشكل جوهر التقنية نفسها. وبالتالي، فإن هذا الإنسان الجديد مطالب بأن «يجمع في تركيب مستحيل بين التزهد والميل إلى الربح، بين العزوف والرغبة في الهيمنة، بين طلب الخلاص والسعي إلى السبق والتجلية، وفي أيامنا هذه بين هذا السعي وبين تثوير العالم بفضل حماسة المتحزب الجديد.

ولهذا السبب فهو يمثل ميدان صراع بين قوى متناقضة تكون أشد إرهاقاً بقدر بقاء الأسباب المتناقضة التي تحركها لاواعية. وبالتأكيد يمكننا إطلاق الحكم نفسه على الإنسان الغربي الذي يخفي تعاسته الوجودية تحت بدائل نابعة من التقدم وتزايد المقدرة الشرائية والتوزيع الأفضل للثروات ونظام الضمان الاجتماعي. ورغم ذلك يظل الفرق بينهما جوهرياً لأن هذا الإنسان الشرقي، إضافة إلى كونه مثقلاً بالتعاسة نفسها ومفتوناً بالمغريات نفسها، فإنه منهك بنداءات أخرى، تلك التي احتفظت في سياقه الثقافي بإغراءات لا تقاوم. إنه ينتمي، انفعالياً، إلى عالم آخر غني بالمضامين الإنسانية، سواء في مجال علاقته بالآخرين أو في مجال الطقوس الشعائرية، حيث يتعاطف مع إخوانه في الدين، أو في مجال الأخلاق والعادات التي يبثها فيه هذا العالم العاطفي، باعتبار أن المقدس المثير للعواطف له في هذه المجتمعات نبرات أعمق تأثيراً من الشكل المعلمن والمنظم لأديان يوم الأحد التي نشاهدها في الغرب. ولكن هذا لا يمنع أنه بالإضافة إلى هذه الحياة

الشعورية الكثيفة ينغمس أيضاً في شبكة من العلاقات الكوكبية، وأن وسائل الإعلام وكل المخترعات المغرية هي في متناوله، وأن الأفكار الرائجة تتسرّب إلى فكره وتتجذّر في ذهنه وتغيّر نظامه الأخلاقي وتحرف نظرته وتعمل على أن ينظر إلى عالمه الخاص والعالم المحيط به بنظرة تختلف عن نظرة مواطنه لمائة سنة خلت.

ومن هنا كان موقفه المزدوج تجاه التقدم والعلم: فهو موقف يتأرجح بين الإعجاب الذي يشلّ والعدوانية التي تنفي. فبين هذه النظرة الجديدة وبين النظرة الصافية التي كان ينظر بها أخوه لمائة سنة خلت اندس شيء ما، وتدخّل عنصر جديد يتمثّل في تفتُّت البنى العضوية «لعالم» كان بقي، ورغم الانخرام، سليماً إلى حد ما على مستوى النظام الموضوعي الخارجي. ولكن هذه البنى تنهار الآن الواحدة بعد الأخرى. المساجدُ التي يشاهدها لم تعد تلك القباب الزرق، ولكنها فضاءات بهلوانية البناء تشبه المستودعات والمرائب. والمنزل الذي يسكنه لم يعد تلك الصدفة اللؤلؤية التي ينفصل فيها الفضاء الخارجي عن الداخلي بواسطة نظام المصفاة، بل أمسى فضاء مجزأ ممزقاً. والكتب التي يقرأها لم تعد تعكس القيم المتبلورة لثقافة متماسكة، ولكنها عبارة عن خليط من الأفكار المهلهلة يختلط فيها الكلُّ بالكلِّ في فوضى تنبعث منها رائحة كريهة لترجمات رديئة، ولمؤلفات أسيء فهمها، ولأفكار غير مُتمثّلة على حقيقتها، ولرؤى مجزّأة، ولعوالم غير مكتملة يعلن فيها كل شيء عن فكر متشظٍ في أسسه بالذات.

وحتى عندما ينتقل هذا الإنسان إلى الهجوم ويحاول بقفزة يائسة وحانقة زعزعة الكون وتغيير مجرى التاريخ، فإنه يغرق في مستنقع الخطابات الاجتماعية السياسية البالية والتافهة التي لا ندرك منها، للأسف، إلا الترجيعات الجوفاء.

في ظل هذا الوضع، فإن ما كان يمثل في البدء الاندفاع العفوي لعقيدة دينية حافزة يصبح، حال استعادته، ضرباً من علم نفس الجماهير. وما كان

نداءً مؤثراً نابعاً من أعماق الروح يصبح الحنق الهدّام لإله الموت Thanatos الهائج. وما كان منذ البدء تضحية بالنفس وحركة أصيلة للشهادة، يتحول إلى انتحار جماعي، هذا لئلا نقول: إلى هذاء عنيف. وباختصار يعيش هذا الإنسان، أحب ذلك أم كره، في عالم ذي مرايا مهشمة، عالم تتبلور فيه الأشكال في الدساتير الثقافية التي لم تعد مطابقة للقوى الإلهية التي تسكنها، ولم يتطور فيه الشكل والمحتوى بشكل متوازٍ، فانهدم عالمه الخارجي بسرعة أكبر من انهدام الصور - المعتقدات التي كانت تسكن روحه وتغذي حياته إلى درجة أنها انحرفت بمجرد أن عكستها «المرايا المهشمة» التي حلت محل المقدسات القديمة، وذلك بانفصالها عن الروح، ومطالبتها بالهالة السحرية التي تحتاجها لتشكيل عالم جديد.

وينتج عن ذلك تفاوت ليس فقط أفقياً بالمعنى التاريخي، باعتبار أن هذه المجتمعات - من وجوه عدة - تبقى في داخلها في مرحلة ما قبل غاليلو، ولكن عمودي أيضاً، بمعنى عدم مطابقة النظرة للشكل الذي يعكسها، أي المحتوى العاطفي للدين ولغة الطقوس وحماسة النفوس الإلهية: الجموع الهندية الطوفانية التي تحضر في بيناراس Bénarès المسار المتزامن للموت والحياة، والتجرد والحكمة المتلازمي الحضور في طقوس «الساماسارا»، وكذلك جموع المسلمين السكرى بنشوة الوجد والفانية لنفسها في الشهادة. وباختصار، إن هذا المحتوى العاطفي لا يمكنه أن يتجسّد في شكله الأصلي، إلا إذا بقيت الدساتير الثقافية القادرة على توجيهه سليمة لم تمس. أما بانصبابه في بنى أخرى وبارتباطه بآفاق أخرى، فإنه يستحيل ويكشف عن الوجه الآخر للأشياء، أي الجانب العاصف من السواد، لأن «قنوات الري» الجديدة غير قادرة على إيقاف هذه السيول المتدفقة التي إذ تسيل في مسالك ملتوية تصبح عدوانية وتخلق نفسية جماعية جديدة. وعلى المستوى العاطفي تخلق جواً شبيهاً بما عرفته أوروبا في الثلاثينات.

وحالما تتحطم القشرة الحامية للدساتير الثقافية ينبجس الإنسان الساحر

homo magus كما ينبجس الجن من القمقم في حكايات ألف ليلة وليلة. ذلك أن الشحنة المحرَّرة تكون من القوة، والنفسية الدينية والدوافع الانفعالية تكون من العنف إلى حد استحالة التلاؤم مع أي سلوك متوازن. فالإنسان لا يقتدر على سلوك متوازن إلا إذا جعل قيمه نسبية، وعرف خيبة اللااعتقاد، وجعل من إيمانه مسألة ذاتية لا نظاماً اجتماعياً قهرياً.

ومن دون شك، ما دامت هذه الجماهير باقية على هامش التاريخ، وما دامت لا تتبنّى أي خطاب اجتماعي - سياسي، وما دامت الكرما Karma - حتى نضرب مثالاً من الهند - لم تُرَدَّ الى الصراع الطبقي، والساماسارا samasara لم تدمج في التاريخ، والعزوف tyâga لم يتمخّض إلى استلاب اجتماعي وديني، فإن خطر الانفجار يبقى مستبعداً، لأن هذه الجماهير تظل تاريخياً سلبية وساكنة. وينبغي ألا يساء فهم مقصدنا: فنحن لا نريد أن نقول إن هذه المجتمعات يجب أن تظل ساكنة ومستسلمة لقوى الخمول النائمة. ولكن إذا كان من واجب هذه المجتمعات أن تتطور وتشارك في مسيرة الإنسانية، فلا يمكنها ذلك إلا بفصل السياقات المتشابكة في مستوى المعرفة النقدية، وبالوعي بأن الإسلام ليس هو الديموقراطية، وأن البروليتاري ليس هو المستضعف الذي يتحدث عنه الإسلام، وقوانين التاريخ هي غير تلك التي تتحكم في البعث، وليست الصلاة رياضة بدنية، وليس الوضوء هو الوقاية الصحية. وباختصار، فإنّ السياقين منفصلان، ولا يتم وضع الأشياء في مواضعها إلاّ بخلخلة المفاهيم والهدم الأنطولوجي والمعرفة التاريخية، وليس بواسطة الملكة السحرية - التزامنية للصدفة، التي إذا ما رُدَّت إلى مستوى وإسقاطات الخيال الهذائية، زاوجت بين الأفكار الأشدّ اختلافاً وتناقضاً.

ولكن هذا الإنسان الواقف في مفترق عالمين، سواء أكان على شاكلة المؤمن السلبي أم على شاكلة المناضل الديني العدواني، يمثل في نظرنا الصورة المعكوسة للحكيم كما تمثله الحضارات الآسيوية الكبرى، أي الشان

تسو chun tsu في التراث الكونفوشيوسي، والجيفان ميكتي Jîvan - mukti في التراث الهندي، أو الساموراي في البيشيدو bhushido الياباني. وللتدليل على ذلك، اخترنا شخصية العربيد لحافظ الشيرازي نموذجاً. العربيد وجه لعب دوراً رئيسياً في الأخلاق المتفارقة للإنسان الحكيم في المأثورات الدينية الإيرانية. إن فكرة العربيد كما يتصورها حافظ الشيرازي تلخص السمات المركبة والفريدة للفارسي. إنه الرمز الأكثر إيحاء نظراً إلى التباس شخصيته، وهو التباس لا يُضِلّ الغربيين وحدهم، ولكن شعوب الشرق الأخرى أيضاً. إن فكرة العربيد تحيل على التجليات المختلفة للمزاج الفارسي: ليونة وقدرة على اندماج لا تعني بالضرورة الانتهازية، ولكنها فن توازن و«انكماش» rétrécissement كما يقول ذلك جيداً كونفوشيوس. ورغم ذلك، لو فصلت هذه اللفظة عن معناها الأصلي لأمكن أن تعني الانتهازية. إنها تحيل أيضاً على معنى الصفاء المتيقّظ وحسن التصرف، والظّرف في الفعل، واللُّطف الذي يصل إلى حد المجاملة، والإيجاز في اللغة؛ وكل هذه المعاني ليست مكراً ولا رياء، ولا تكتّماً، ولكن، خارج سياقها، يمكنها أن تصبح كذلك، وربما تنحطّ إلى معنى الخداع والغش. إن هذه اللفظة تعني كذلك حرية داخلية وزهداً أصيلاً في كل ملذات الدنيا، ورغبة في خلاص الإنسان الذي يظهر، بتخليه عن بهرجه، عارياً في مرآة العالم. ولكن إذا انفصل هذا السلوك عن سياقه الأول، يمكن أن يصبح مجوناً وفجوراً بالمعنى الدقيق. وقد نجد أيضاً في هذا المفهوم معنى المبالغة، وسلوكاً شاذاً وفاضحاً وقادراً على تضليل أصحاب العقل الأكثر اتزاناً، ولاامتثالية نابعة من التعالي والتكبر بقدر ما هي نابعة من فرط حيوية رؤية غنية إلى درجة لا يمكنها أن تعبر عن نفسها من دون عنف تجاه التفاهة اليومية ومن دون تجاوز الحدود العادية. ولكن، خارج سياقه، فإن هذا السلوك يصبح بسهولة امتثالية مضادة وشاغبة، وحباً للظهور بالمعنى الذي يعطيه لهذه الكلمة جوزيه اورتيغا إي غاست José Ortega Y Gasset، أي اللاّنبالة sine nobilitate. وتعني هذه اللفظة بالإضافة

إلى ما سبق ميلاً إلى الغموض، إلى اللغة المبهمة والمعاني الضمنية التي تترجم لدى العربيد الأصيل إلى «مفارقات ملهمة»(شطحيات) في خدمة «التقية». ولكنها، بحيادها عن معناها، تفضي إلى معنى المغالاة، بله الكذب. ونجد أخيراً في هذا المفهوم حباً كبيراً للإله كما عبّر عنه كبار صوفيي ومفكري الروحانيات الإيرانية. وبانحرافه عن مضمونه الصوفي يتحول إلى تعصب، وإذا ما استبد به الإنسان الساحر القوي يتحول أخيراً إلى «علم نفس جماهيري».

إن الصفات الإيجابية لكل أخلاقيات السلوك هذه شبه المستعصية على فهم غير الفارسي، باستثناء الصيني إلى حد ما، هي التي نجدها في مفهوم العربيد لدى حافظ الشيرازي، كما نجد هذا المفهوم ولو في شكل ملطف نوعاً ما لدى مؤلف **روض الورد** سعدي الشيرازي الذي أعطاه بعداً أكثر عملية. وتبلورت النماذج المختلفة التي يتضمنها هذا المفهوم، في العبقريات التي أثْرت التاريخ الفكري الإيراني، متمثلة في مأثور المجوس في إيران ما قبل الإسلام، والاعتدال الحكيم في أخلاقيات سعدي الشيرازي، والصفاء الكوني لعمر الخيام، والابتهال الصوفي التهتكي لجلال الدين الرومي، والجنون الإلهي للحسن الصباح. ذلك أن الفارسي قادر، رغم بساطته وتواضعه المتصنّع أحياناً، بل رغم خنوعه، على أكثر أنواع الجنون غرابة. إن تاريخنا يشهد على ذلك.[٣٩]

يقول حافظ[٤٠] معرفاً بنفسه:

---

(٣٩) D. Shayegan, *La Topographie visionnaire de Hâfez de Chîrâz*, *op. cit.*, p. 139-141.

(٤٠) حافظ الشيرازي ويلقب بـ«لسان الغيب» و«ترجمان الأسرار» من أشهر صوفيّي الإسلام. ولد أوائل القرن الثامن الهجري بشيراز وتوفي سنة ٧٩١ هجري. اشتهر بديوانه في الغزل (الصوفي) المعروف باسم غزليات حافظ الشيرازي وقد نقلها إلى العربية أمين الشواربي وصدرت في القاهرة سنة ١٩٤٥ (المترجم).

إنني عاشق، عربيد، ألعب بالنظرات وأعلن عن ذلك في غير خفاء
حتى تعلم بأي الفضائل أتحلى.[٤١]

إن القاسم المشترك لهذه الفضائل العديدة هو بالتحديد العربيد، أي ذلك الذي يملك «الرؤية الكونية» (ديد جهان بين) أو «المتلاعب بنظره» (نظر باز). وربما هو الذي يرى العالم يتجلى مثل لعبة تكشف عن نفسها بنفسها. ولهذا السبب يكون نظره الرؤيوي لعبة رهانها لعبة الحب: وكل من يرى العالم بمثابة لعبة لا يراه أبداً في إطار الرؤية الذاتية للآخرين الذين يظنون أنفسهم، بسبب عماهم، مركز العالم، ويجهلون أن الحب الإلهي، بصفته لعبة، هو نفسه من يدير دائرة الوجود:

الجهلاء بأمر العشق حائرون في لعبة نظرتنا
وأنا هكذا كما ظهرت وأما هم فعليهم أن يقوموا بدورهم
والعقلاء هم النقطة في دائرة الوجود
ولكن العشق يعلم أن رؤوسهم تدور داخل تلك الدائرة.[٤٢]

من زاوية الحب، فإن فن العربيد هو فن المحب في بحثه عن المحبوبة؛ ومن زاوية الأخلاق هو فن الماجن الملهم، الذي يصدم سلوكه المشين العقول الحصيفة؛ ومن زاوية «علم النظر» هو فن من يبقى نظره متيقظاً تجاه التفتح التلقائي للعبة الحب. ولكن العربيد بصفته شخصاً مجسداً لأخلاق الأصالة يعارض عدم أصالة الرقيب والعاذل والمتزمت والمتعصب، وباختصار يعارض كل من يرضى بعماه الذي لا يريه سوى ذاته (خود بينى). هذا التعارض بين صنفين من الناس لعب دوراً كبيراً في كل الأدب الفارسي:

---

(٤١) غزليات حافظ الشيرازي: ج II، ص ٢١٥، الغزلية رقم ٣٥٢: ترجمة أمين الشواربي. ط١، القاهرة، ١٩٤٥ (المترجم).

(٤٢) المصدر السابق، جزء ١، ص١٧٧، الغزلية رقم ١٣٠.

«ففي المستوى المرئي لعلم النظر» سيصبح الأدب «الرؤية الكونية» للحكيم المضادة «للرؤية الذاتية» للمناضل. وفي المستوى الجدلي للحب، فإنه سيكون محل الصراع بين جنون الحب وحذر العقل المتبلد. وفي مستوى الأخلاق، فإنه سيتمثل في المجابهة بين السمعة الحسنة للواعظ والفسق الفاضح للماجن الملهم. وأخيراً في المستوى الديني سيتمثل في الصراع الدائر بين أهل الطريقة وأهل الشريعة.(٤٣)

إن العربيد يمكنه التصرف بطرق مختلفة: فإما أن يلجأ إلى التقية فلا يُظهر أبداً حقيقته، وإما أن يختار على العكس من ذلك الفضيحة ويصدم الناس الطيبين بسوء سلوكه الذائع الصيت، وإما أن يتجاوز كل ذلك فيفشي الحقائق الباطنية شأن الحلاج أو يعلن البعث شأن الحسن الصباح.

إن نتيجة الطريقة الأولى هي نوع من التصرف المرن، هي فن التوازن. ونتيجة الطريقة الثانية هي الفضيحة. أما نتيجة الثالثة فهي نوع من المسيحانية. ولكن الفواصل بين هذه الطرق ليست بينة تماماً، لأن العربيد، الذي هو قبل كل شيء الإنسان المتحرر، «يتحلى بعديد الفضائل» ويمكنه التصرف وفق ضرورات اللحظة، لأنه داخلياً طاهر ومتحرر من أي «لون من ألوان الارتباط». ولكن المظاهر السلبية لأخلاق السلوك العجيبة هذه تنكشف عندما يحيد العربيد عن سياقه الأصلي فيصبح إما انتهازياً وإما متعصباً. وبالفعل كيف نتصور عربيداً ليس محباً، ولا «متلاعباً بالنظر»، ولا حكيماً متزهّداً، ولا مهيّأً لفعل بعث الحقائق الباطنية؟ إن صورة العربيد الدجّال تبرز عند ذلك، وتصبح السمات المتفارقة التي تتأتى من لعبة نظره اللامبالية متناقضات فكرٍ متشظٍ، وعندئذٍ ينقلب ما كان تقية إلى تصنّع وكذب، وربما إلى رياء وإنفاق. وما كان تهوراً سلوكياً فاضحاً يتجاوز الخَير والشرّ يصبح تعصُّباً وعنفاً. وما كان غموضاً مباطناً للعجيب يغدو تشوّشاً ذهنياً. وما كان

---

(٤٣) D. Shayegan, *La topographie visionnaire*, *op. cit.*, p. 145.

مفارقات ملهمة لدى الحكيم يتحول إما إلى أفكار خارجة عن السياق وإما إلى شعارات عدوانية في خطابات المناضلين الدينيين. عندئذ يظهر بكل وضوح عربيد ممسوخ، هو ما يطلق عليه بالفارسية اللفظ التحقيري: «مرد رند» (الانتهازي الشاطر) الذي هو الصورة المعكوسة لما كان يمثل في المأثورات الصوفية الإيرانية التجسيد الأعلى للحكمة.

ويستنتج حافظ بنفسه:

يا ليتهم يفتحون أبواب الحانات من جديد

فيحلّون بذلك العقد عن أمورنا التي تكبّلنا

وإن أقفلوها إرضاء للزاهد القصير النظر

كن صبوراً، فبفضل عشق الإله، ستفتح من جديد

فبفضل صفاء قلوب المعربدين الذين يتناولون الصبّوح

ما أكثر الأبواب المقفلة التي ستفتح بمفتاح الصلوات

ولقد أقفلوا باب الحانات فلا ترضَ بذلك... يا إلهي

لأنهم يفتحون بذلك باب النفاق والرياء.[٤٤]

سلوك عبثي

عندما عالجنا موضوع العدمية قلنا إن المرحلة الأخيرة لهذه الحركة قد أفضت إلى مرحلة البين بين weder-noch، إي إلى العبثية. «إن الإنسان الحديث لا يهتم بإله المسيح ولا بآلهة الفلاسفة... لا يوجد لديه خير ولا شر ولا مسؤولية ولا ذنب؛ ولذلك فهو ليس أخلاقياً ولا لا أخلاقياً، ولا متشائماً ولا متفائلاً، الخ...» إنه يعيش في مصب نفيين: النفي الأرضي والنفي السماوي. وربما تكون العبثية، بصفتها صدى مقلوباً للقلق

(٤٤) غزليات حافظ...، جزء ١، ص ١٨٤، غزلية رقم ١٣٨ (المترجم).

الميتافيزيقي، ومنظوراً إليها من جانبها الوجودي، هي الانعكاس الباهت لذلك الاندفاع Stimmung الذي كان يتمثل سابقاً في الأديان العالمية الكبرى في صورة تجلٍ للمقدّس؟ وربما لم تكن صورة الغريب التي لازمت الأدب الحديث بحساسيتها المريضة (هاري هالر Harry Haller - **ذئب السهوب** - مالت لوريدز بريغ Malte Laurids Brigge؛ **مولوي** Molloy . . . إلخ) سوى الصورة المعكوسة للحاج القديم الذي كان إحساسه بالغربة - وهو نداء كلّ من يعنّ إلى الإله بحثاً عن الأسرار - في عالم مدنّس يتّخذ، في عالم منزوعة عنه صفته القدسية، شكل استلاب مرضي، استلاب يمكن أن يفضي إما إلى الانتحار (لا يوجد سوى مشكل فلسفي واحد جادّ): إنه الانتحار كما يقول كامو Camus، وإما إلى الجنون، وإما إلى الإرهاب، وإما إلى الكلبيّة cynisme، وإما أيضاً إلى قفزة التجاوز لدى كبار المفكرين المعاصرين أمثال هيدغر ويسبرز Jaspers وتلّيش Tillich. وبينما تعدّ غربة الحاج كما يقول جلال الدين الرومي حنين القصبة (الروح المتفرّدة) وقد انفصلت عن سرير اتحادها ورغبت في العودة إلى تربتها الأولى، فإن الغريب المستلب لا يجد في المقابل أي مخرج اللهم إلا نفي قيمة ذاته.

ولكن بلوغ صحو الفكر المرضي لكافكا أو ريلكه يتطلب وعياً لا يمكنه أن يجد منبعه إلا في التجربة المعيشة للعالم ذي المرايا المهشمة، وهي تجربة تبقى بعيدة عن متناولنا كل البعد. والمثال الأجود لهذه الحساسية المرضية هو بطل ريلكه (مالت لوريدز بريغ) الجالس في غرفته بالطابق الخامس بباريس:

«إنه يفكر: أيجوز أننا لم نر ولم نعرف ولم نقل بعد شيئاً عن الحياة؟ أيجوز أننا احتجنا إلى ملايين السنوات لنلاحظ ونفكر ونكتب، وأننا تركنا هذه الملايين من السنين تمر كلحظة استراحة نأكل فيها كعكتنا وتفاحة؟

نعم، يجوز ذلك.

أيجوز أن نبقى بعد، برغم الاختراعات والتقدم ورغم الثقافة والدين

ومعرفة الكون، على سطح الحياة؟ أيجوز أن نكون قد غطّينا هذا السطح - ولقد كان، في كل الحالات، شيئاً ما - بقماش رث، فجعله أشبه بأثاث صالون مهجور أثناء العطلة الصيفية؟

نعم، يجوز ذلك.

أيجوز أن يعرف كل هؤلاء الناس معرفة جيدة ماضياً ما وُجِد قط؟ أيجوز ألا تدل كل هذه الحقائق على أي معنى لديهم، وأن تمر حياتهم من دون أن ترتبط بشيء، كساعة منسية في غرفة مهجورة؟

نعم، يجوز ذلك.

ولكن إذا كان كل هذا جائزاً، بل إذا لم يكن سوى ظاهر من جواز، فلا مناصّ في هذه الحال - حباً في العالم بكل ما فيه - من أن يحدث شيءٌ ما. ويتعين على أول من تطرأ له هذه الفكرة المقلقة أن يبادر إلى فعل شيء ما لم يُفعل حتى الآن. ولا يهمّ إن كان هذا الشخص غير مسمّى إذ لا يوجد غيره. إن بريغ، هذا الغريب، هذا الشاب التافه، إن بريغ هذا عليه أن يجلس في طابقه الخامس، وعليه أن يكتب ويكتب ليلاً ونهاراً. نعم عليه أن يكتب، وهكذا يجب أن ينتهي الأمر». (٤٥)

إن عالم بريغ ينمّ عن اغتراب مرضي كما لو أن حجاب الأشياء يتمزق فينفتح على هاوية فاغرة تكشف عن العراء العميق للأشياء الأكثر ألفة. فخلف المظهر العادي للنظام المتناسق ينبجس الغريب في كل لحظة. إن السؤال «أيجوز أن» يفجر حدود الأشياء والصور والأفكار. إن مجهودات آلاف السنوات تختزل في «فترة استراحة نأكل خلالها كعكتنا وتفاحة»، وبعبارة أخرى، تختزل في نقطة معلقة بين عدمين. ومعرفتنا بالأشياء تصبح قطعة من قماش رث جداً «تغطي أثاث الغرفة في فترة العطلة الصيفية»، وهو

---

(٤٥) Rainer Maria Rilke, *les Cahiers de Malte Laurids Brigge*, Seuil, Paris, 1966, Trad. de Maurice Betz.

أثاث ينتظر ما لا ندريه من الأشباح الغائبة، في حين أن حياتنا تبقى «ساعة منسية في غرفة مهجورة»... والتاريخ الذي طالما افتخرنا به قد لا يعدو أن يكون سوء تفاهم لأننا لا نتحدث فيه إلا عن جموع وجماهير، لا عن ذلك الكائن المفرد المتوحد، الذي يتحلّق حوله الآخرون «لأنه الغريب أو المحتضر». كل هذه الصور تشهد على يقظة وحساسية تبلي الأشياء إلى حد الإتلاف لكثرة ما تقلّبها وتفصفصها. إنها تُضَخّم من علامات سأم فراغ يتململ، هاوية ترقص فوقها الأشياء رقص أشباح صينية.

لكن تجربة بمثل هذه الغرابة وحساسية بمثل هذا التوتر يبقيان خارج نطاقنا. الاستثناء الوحيد المؤكد للقاعدة من حيث أن لا سابق ولا لاحق له، هو صادق هدايت.[٤٦] فرائعته **البومة العمياء**[٤٧] هي من المؤلفات النادرة في الأدب الفارسي المعاصر. فقد دمجت حدّة العبث المعاش في الفضاء الذهني (وقد أقول المثالي) للعالم الإيراني بمنتهى الانسجام إلى درجة أن هذه الرواية تحتفظ بطابع أصيل لا تفوح منه رائحة التقليد الكريهة التي

---

(٤٦) يعتبر صادق هدايت من أهم كتاب اللغة الفارسية المعاصرين على الإطلاق. ولد في طهران سنة ١٩٠٣، درس بباريس، ثم عاد إلى إيران سنة ١٩٣٠، وفي عام ١٩٣٦ صدرت روايته **البومة العمياء** لأول مرة بخط يده في مدينة بومباي بالهند، ولم تطبع الرواية في إيران إلا بعد انتحاره في باريس سنة ١٩٥١ (المترجم).

(٤٧) رواية **البومة العمياء** التي ترجمت إلى الفرنسية في العام نفسه الذي صدرت فيه، يعتبرها البعض رواية سوريالية ويعتبرها البعض الآخر رواية رمزية ويعتبرها آخرون «صياغة أدبية لصرخة احتجاج ضد الخنق والإسكات للفنان والمثقف وضد إزاحته إلى حياة تشرد عديمة المعنى في عهد رضا شاه». لمزيد من التفاصيل حول صادق هدايت وروايته **البومة العمياء**، انظر: دوريتا كرافلسكي: «عهد رضا شاه والتوق إلى جنة عدن المفقودة» في: **العرب وإيران**، ط١، دار المنتخب العربي، بيروت ١٩٩٣؛ وانظر كذلك:

D. Shayegan, *Un romancier de l'entre deux*, Sadegh Hedayat. Dans: Les illusions de l'identité. Ed. du Felin 1992, pp. 159-163.

كما نحيل القارئ إلى الترجمة العربية للرواية بقلم عمر عدس، منشورات الجمل، ط١، كولونيا - ألمانيا، ١٩٩٩ (المترجم).

تنبعث عادة من المؤلفات الشبيهة في هذا الفضاء الثقافي الخاص.

إننا لم نصل إذاً قط إلى تلك الدرجة من صحو الفكر المرضي لأننا - لحسن الحظ أو لسوئه - لم نعش قط تفتّت البنى وتحلّل الأشكال اللذين جعلا من فن الغرب حسب نيومن لحظة حاسمة بين «السديم والنمط البدئي». وبما أننا لم نعش قط داخلياً عالم الصور المهشّمة الذي دفع إليوت Eliot إلى إعادة اكتشاف النقطة الثابتة في العالم، فإن قلقنا يضوع بعطر الكآبة البودليرية. إن «زهور شرنا» ليست متجذرة بما فيه الكفاية لنتعرف فيها من دون فزع على وجه الشيطان بصفته الشكل الأكثر كمالاً للجمال. إن تمردنا ليس جاداً بما فيه الكفاية لنعلن بكل بساطة موت الإله. وجنوننا ليس حاداً بما فيه الكفاية لنسرق، شأن فان غوغ، من الإله نوره كي نعيد خلق العالم بأكاذيب هذياننا. حمداً للّه على أننا في منأى عن مثل هذه المبالغات!

ولكن ما هو مصير هذا «العبثي»، نتاج مرحلة البين بين التي نعيشها كما لو بتفويض؟ إن العبثي عندنا ليس نتاج النفي المزدوج، ولكنه خليط من الوهم المزدوج: فهو يعكس تداخل مستويات ثقافية متباينة تاريخياً. لماذا؟ لأن المسافة التي تسمح لنا بأن نكون شاهدين على تحولاتنا الخاصة وبأن نعيد وضع كل شيء موضع سؤال من دون خوف من انتهاك القدسيات ومن دون خوف من الضياع (ولكن التي قد تتسبب أيضاً في حدوث استلاب مرضي، وربما ازدواج فصامي في الشخصية)، هذه المسافة لم تعرفها أذهاننا. إن فصامنا متأتٍّ من كوننا وجدنا أنفسنا في نقطة التقاء مستويين من الوعي غير مدمجين، ومن دون أن نبلغ الحد الذي تذوب فيه الأنا في خواء الأشكال المنحلة. وبما أننا لم نموضع objectiver روح الغرب ولم ننأَ بأنفسنا عن أصنامنا القبلية، فإن حركة النواس بين هذين المتضادين تبقى عنيفة.

فمن ناحية نستعمل لغة دينية - صوفية مستقاة من الذاكرة الجماعية، ومن الناحية الأخرى نفسرها، عندما نكون مثقفين، بتفسيرات نزعم أنها

تاريخية. من ناحية نمتدح التزهد ومزاياه، ومن ناحية أخرى نرغب، متأثرين بمثال بروميثيوس، في تغيير وجه العالم رأساً على عقب وتحدي قوى القدر. من ناحية نضع كل شيء بين يدي اللّه، ومن ناحية أخرى نريد أن نفعل في التاريخ مستردين من الله التوكيل الذي منحناه إياه بكثير من الخنوع. إن أنصاف الحلول هذه تجعلنا نعيش مرحلتين في الوقت نفسه. فانفعالياً نحن نفرز عالماً من نغميات عاطفية، تتخلق فيه، من جراء غلبة النزعة الوجدانية ونكران الذات وقدر من التجرد والتنزه عن الغرض، شبكة من العلاقات الغيرية المتناغمة مع عالمنا الذهني. وفي هذا المستوى، فإن تواصلنا ثري وحضورنا فوري، ويكفي أن نلتقي بعضنا بعضاً بعيداً من المضايقات الصحافية، وأن نندمج في الجو السحري نفسه، وأن ننشد قصيدة ما، وأن نصغي إلى جملة موسيقية تراثية، حتى نجد أنفسنا منسجمين فنبدأ معاً الرحلة نحو تلك الأرض المجهولة terra incognita التي غالباً ما نحنّ إليها.

إن حيويّة هذه الحالة الروحية التي نسميها «حال» أشبه ما تكون بنداء القافلة في الصحراء أو بالنجمة التي ترشد السفينة في عرض البحر أو برؤى تلك الواحات الساحرة التي تجعل الحجاج يحثون الخطى نحوها. إن هذا الصنف من التواصل نادر لدى الغربيين الذين لا يعتبرون العاطفة جزءاً هاماً من كيان الشخص. إن ما يدهشنا غالباً في سلوكهم هو هذا الانفصام بين الأفكار والمشاعر المفروض أنها تحتويها. إن الغربي (ومن دون شك مع شيء من التعميم) له وعي مميز إلى أبعد الحدود. إنه يتلاعب بالأفكار بكل حذق ومهارة، فهو بلاغي أو جدلي أو ذرائعي، وهو يفهم ويستوعب كل شيء على المستوى المخي. ولكن هذه الحالة المخية الطبيعية لديه تحجب مع ذلك انفعالية سيئة التمثل تشحذ من حدة الأفكار بدلاً من أن تلطِّفها. ومن هنا وميض الأفكار وغليان الكلمات التي تصبح في حد ذاتها غايات؛ ومن هنا صعوبة التواصل معه على مستوى «الحال»، لأن هذه تفترض غالباً فترات صمت وفترات استراحة وتوقف وفواصل بين الكلمات، وكذلك

فترات تأمل. وتفترض كذلك عدم التورط في كل ما من شأنه تصعيد لهجة الحوار. ومن ثم أيضاً يظهر انعدام التعارف والتواصل العاطفي. ولذلك فكلما كان الحوار ثرياً ومفيداً على المستوى المخي، فإنه يبقى ضحلاً على المستوى الشعوري. ولكن الوضع لدى الشرقي معاكس تماماً.

وما دمنا على مستوى «الحال»، فإن كل توتّراتنا وخصوصياتنا ونزاعاتنا تتلاشى في مناخ من الانسجام الشامل. ولكن يكفي أن ننزل إلى مستوى الأفكار، خاصة تلك التي ليست من «بناتنا»، حتى يتعكر الجو وتفرق بيننا تلك العاطفة نفسها التي ربطت بيننا منذ عهد قريب في جو من المجاملة والمحبة، وتنقلب إذ ذاك إلى عدوانية ونزعة ديماغوجية وأحكام متطرفة، وربما إلى سيل من السباب. وما كان منذ عهد قريب «حالاً» في عالم كان فيه كل فرد شاهداً مشاركاً co-temoin على حضور واحد وشريكاً في الحيوية الروحية الجماعية نفسها، يتمخّض إلى عنف وعدوان، ويغير من نغمته لينحطّ إلى مستوى المسائل الشخصية بكل بذاءته. فبمجرد ظهور اختلافات في الرأي تنتج فوراً اتهامات مشتطة، ولا نتوانى عن استعمال أي سلاح لهزم الخصم. وسيظل الأمر كذلك ما دامت مضامين أفكارنا ضحلة ومتهافتة، وما دمنا لا نعرف بالضبط في هذا الميدان الغريب موضوع حديثنا. فكل واحد يظل متمسكاً بما غنمه من عقائد أيديولوجية دارجة الموضة. وبما أن نقاط الارتكاز والمرجعيات غير جلية ولا يربطها أي رابط بسياق ثقافي متجانس، يختلط الحابل بالنابل في فوضى شاملة. إن التداخل الدائم بين مستويين من الحضور في العالم ناتجين عن مستويات وعي متباينة تاريخياً، وإن عدم الاعتراف بالبنى والقيم التي ينبنيان عليها، وعدم التفطن إلى ان أنماط الحضور هذه، الناتجة عن سياقات أنطولوجية متباينة، هي أنماط متعارضة في ما بينها، كل ذلك يخلق صدمات تخلق بدورها سلوكاً عبثيًا وتعبر عن فكر من دون أسس.

وبما أن الحواجز بين الفئات والطبقات الاجتماعية ليست كتيمة (مع أن

الثورة الإيرانية التي خلقت جواً أيديولوجياً جذرياً وحماسياً قد غيرت، وقتياً على الأقل، هذه الوضعية)، فان العلاقات بين الجماعات والفئات لا تنعقد بمقتضى المصالح الطبقية والتصاهرات الفكرية، بل بمقتضى معايير التوادّ والتعاطف، وبمقتضى نوع من الدستور الفروسي المنتشر في كل الأوساط. ذلك أن الحالة العاطفية - بالمعنى النبيل للكلمة - التي تشكل القوام الحقيقي لإنسانيتنا، تتصدر في آخر الأمر كل الاعتبارات الأخرى، وتشي بالمظهر الاجتماعي والغيري inter subjectif لهذه الطريقة التواصلية التي تحدثنا عنها سابقاً.

وتستحق من دون شك هذه «المظاهر» المزاجية الخاصة بنا، وكذلك التحولات التي نخضع لتأثيرها، دراسة أكثر عمقاً. فهذه الصفحات القليلة عن مزاج جماعي هي من العمومية بحيث لا تبرز مدى تعقيد الموضوع. ولكن ما يهمنا هنا هو تداخل المستويات الثقافية لأولئك الذين لا يمكن اعتبارهم متعاصرين من المنظور النفسي رغم وجودهم في العصر نفسه. إلا أنه إذا كان كل إنسان معاصر ليس بالضرورة إنساناً عصرياً، فإن الإنسان الأكثر «قدماً» من حيث وعيه مندمج رغماً عنه في دوامة المعاصرة، ويتحمل أشكالها من دون أن يستوعبها، فتتسرب إلى بنية نمط إدراكه من دون أن يكون واعياً بها تمام الوعي. إن هذا التسرب اللاواعي هو بالتحديد ما يشكل ذلك الوهم المزدوج، وسليله الوعي الزائف. ومن هنا كانت تلك المظاهر العبثية في مجال السلوك الاجتماعي.

توجد في الهند، مثلاً، كل مستويات وعي الإنسانية مجتمعة في فسيفساء، بدءاً بالمعتقدات الأكثر قدماً إلى الأبحاث النووية في مركز بومباي الذري، ومروراً بأتباع الجاينية وأتباع فشنو وأتباع شيفا، والشيوعيين وأتباع عقيدة غاندي في اللاعنف. هذا الخليط من المعتقدات الإنسانية ينتمي بطريقة ما - عدا الأيديولوجيات الحديثة - إلى الصرح المركب لتلك الديانة الكلية الهندوسية التي وجد فيها فتىً هرطوقي مثل بوذا - وقد كانت له

الجرأة على إنكار السلطة القدسية لنصوص الفيدا، وجوهرية عقيدة أتمان - مكاناً له إذ أصبح واحداً من تناسخات [الإله] فشنو الذي كان تلبس صورة كالكي Kalki لكي يضلّ الإنسانية في متاهات وهم كبير (وهذه ملكة تأليفية تبين أيضاً لماذا شهدنا في مرحلة العلاقات المثمرة بين الهند والإسلام ظهور الأوبانيشاد باسم غريب: اللّه بانيشاد Allâhupanisad).

إن قوة تأليفية وتسامحية كهذه قد تكون متعذرة الوجود في الأديان الإبراهيمية ذات النزعة التوحيدية المتصلبة[٤٨] التي لا تقبل بسهولة تعايشاً طائفياً إلا مع أهل الكتاب. إن الأديان التوحيدية قابلة بالفعل للتحول بسهولة إلى أديان شمولية، في حين أن المفهوم الشمولي هو نفسانياً غير مقبول لدى الهندوسي الذي يرى الأمور نسبية باعتبار أنه مشترك بالمعنى الحقيقي للكلمة. وحتى الصور الثلاث المتعينة للألوهية شأن براهما وفيشنو وشيفا، فإن لها حياة محدودة إذ تضمحل مع نهاية مائة سنة من عمر براهما، أي مع نهاية دورة كونية كبيرة لتعود من جديد في فجر خلق جديد. إن منطق مذهب الجاينية المعروف باسم l'anekântavâda، والذي هو منطق نسبي كل النسبية (لأنه بالنسبة إلى الجاينيين يجب إرداف كل تأكيد بكلمة (شيات - syât) ومعناها: بطريقة ما، من يدري، ربما يحدث. . .)، يمثل نموذجاً لتلك النزعة النسبية الفكرية التي تترجم على المستوى الأخلاقي بمبدأ اللاعنف، وهو المبدأ الذي عرف أوجه في الديانة الجاينية.[٤٩]

---

(٤٨) في ما يتعلق بمفارقات التوحيد وخطر الشرك، انظر كتاب هنري كوربان:

Le paradoxe du monothéisme, l'Herne, Pairs, 1981.

(٤٩) لقد بالغت الجاينية فعلاً في تجنب العنف إلى درجة أنها تكره قتل الهوام والحشرات الصغيرة، ويبالغ رهبان الجاينية في الحيطة والحفاظ على كل ما فيه روح، فيمسك بعضهم بمكنسة ينظف بها طريقه أو مجلسه خشية أن يدوس حشرة فيها روح فيؤذيها أو يقتلها، ويضع بعضهم غشاء على وجهه يتنفس خلاله حتى لا يستنشق أي كائن حي وهو يلتقط أنفاسه. انظر: **أديان الهند الكبرى**، المرجع السابق نفسه، ص ١١١ وما بعدها (المترجم).

إلا أن مفارقات الهند الكبرى لا تنفك تكشف، برغم تنوع المستويات الثقافية وبرغم تسامح المعتقدات، عن سلوك غريب في نظر وعي الإنسان المعاصر الذي لا يفهم كيف يمكن أن تترك القردة والأبقار وكل أنواع الحيوانات تستهلك الغذاء القليل بالبلاد، في حين يبقى ملايين الناس جياعاً. إنها المفارقة، ما في ذلك شك، ولكنها أيضاً عظمة الهند ومأساتها، لأن كل المعتقدات، وأياً كانت الديانة التي تنتمي إليها، تتعايش من دون أن ترغب إحداها في فرض سيطرتها على البقية. إن هذا التوازن الحرج جداً يبقى واقعياً رغم كل شيء، فالفقر والفاقة ليس لهما المعنى نفسه لدى مناضل ماركسي من العالم الثالث ومؤمن هندوسي ورع: فهذا الأخير يرى في كل إكراه نفياً « الكارما» Karma وفي كل عذاب خلاصاً بمعنى إتمام «الساماسارا». فهل هو على صواب؟ هل ينبغي إيقاظه وهزه بعنف وإزالة غشاء أوهامه الجليلة؟ هل يجب إلزامه جادة الحق وإقناعه بأن صراع الطبقات أكثر واقعية من خرافاته وسخافاته عن التناسخ؟ هل يجب إجباره على سماع الادعاءات المبالغ فيها لعقل مبلّد، لتحل محلّ «وهمه» - الذي لا شك في أنه مدجَّن - هستيريا نضالية مانوية؟ لسنا ندري، ولكن تكفي أحياناً دفعة صغيرة باتجاه أو بآخر حتى ننهي توازناً ظل قائماً آلاف السنين، فيتحول اللاعنف إلى عنف جامح، وتصبح عقيدة الكارما المحرك الأكبر لصراع الطبقات، وتتحول رحابة عقيدة التناسخ إلى استبداد تاريخ ذي اتجاه واحد، وتصبح الهندوسية، التي كانت في جوهرها التسامح عينه، في نهاية الأمر الوحش الأكثر شمولية في التاريخ. إن المشكل كله يكمن في إيجاد حد أوسط بين هذين الشططين.

وما دامت هذه القوى في منجى من الاعتقاد برسالة تُدْخِلها الى التاريخ، فإنها تبقى مادة سلبية أياً ما تكن قوتها المفترضة، ولا شأن لها غير أن تحلم، في غرفة انتظار التاريخ، بأزوف ساعتها. ولكن متى ما استعادتها الأشكال المهيمنة وتغير محتواها، فإنها تتفعّل في البنى الاختزالية، وتصير، بكلمة واحدة، أيديولوجيات.

الباب الخامس

أدلجة المأثور الديني

ما الأيديولوجيا؟

لنصادر سلفاً على أن الأيديولوجيا تؤدي اليوم الدور نفسه الذي أدته الميثولوجيات في العالم القديم. فهي، من ناحية، ترضي الروح الجماعية لمعتنقيها برؤيتها لمجتمع مغلق، وتزعم، من ناحية أخرى، أنها علمية أي مطابقة للتجربة والواقع. وإذا كانت الأيديولوجيا تتوفر على شحنة انفعالية كبيرة تقرّب الشقة بينها وبين العاطفة الدينية، وعلى جهاز منطقي عقلي يعطيها مظهراً علمياً وفلسفياً، فإنها ليست في الحقيقة علماً ولا فلسفة ولا ديناً.

وفعلاً، إذا كنا نعني بالعلم العلمَ الدقيق والمحايد والمؤسَّس على التجربة، فإن الأيديولوجيا دوغمائية: فهي تسلّم بمقدّماتها على أنها حقائق قَبلية من دون أن يخامرها شك في مدى صحتها تجريبياً. وبعبارة أخرى، إنها لا تكلف نفسها عناء وضع ما تعلنه على محك الإثبات. «وفي حين يهتمّ رجل العلم - كما يلاحظ لابيير Lapierre - بالتجارب التي قد تلغي، أو تلغي فعلاً فرضياته، تضرب الأيديولوجيا صفحاً عن كل ما من شأنه أن يكذّب مبادئها» .[١]

---

(١) Jean-William Lapiere, *'Qu'est ce qu'une idéologie'* in: Les Idéologies dans le monde actuel, Paris, 1971, p. 11.

ولكن الأيديولوجيا ليست فلسفة كذلك. ذلك أن كل فلسفة حقيقيّة هي تساؤل عن مشكلة الوجود الجوهرية وعن وضعية الإنسان الوجودية، إذ تشكّل الأسئلة التي يطرحها الفلاسفة على أنفسهم وكذلك الأجوبة التي يتوصلون إليها المسار الجدلي للحركة الفلسفية، سواء تمثل هذا المسار في تموضع objectivation الروح تدريجياً في التاريخ أو في احتجابها، في حين تظل الأيديولوجيا نسقاً مقفلاً ومنغلقاً على نفسه، «متمحوراً حول بعض أشباه الحقائق، ساعياً إلى إشهار قيمتها الكونية والمطلقة رغم كلّ ما يثبت العكس».[٢] والأيديولوجيا ليست فكراً جدلياً، لأنها تفزع من السلبية وتكتفي من المنطق بتماسك الأفكار المسبقة وما يترتب عنها من نتائج. وتوضّح حنّة آرنت Hannah Arendt الأمر بقولها: «تعني الأيديولوجيا l'idéologie حرفياً ما يعنيه اسمها، فهي منطق Logique فكرة ما... إذ هي تعالج تسلسل وقائع كما لو كان يخضع للقانون نفسه الذي تخضع له طريقتها هي في عرض الأفكار». ثم تضيف في موضع آخر: «إن الأيديولوجيا تتبنّى المسلّمة القائلة بأن فكرة واحدة تكفي لتفسير كلّ شيء انطلاقاً من المقدمة لأن كل شيء مفهوم ضمن هذا التدرج المتماسك للاستنتاج المنطقي».[٣] فإذا كانت الفكرة الرئيسية تسلّم مثلاً بأن الجنس الأرقى هو وحده الذي يجب أن يستمر بما أنه الأقوى طبيعياً، أو بأن الطبقة الوحيدة التي يجب أن تسود هي تلك التي حمّلتها الطبيعة تلك الأمانة التاريخية، أو بأنه لا حقيقة إلاّ تلك التي تضمنتها الكتب المقدّسة، فإن منطق الأيديولوجيات العنيد والاختزالي يقضي بأن تزول من الوجود في الحالة الأولى «الأجناس العاجزة» والدّونية، وأن تضمحلّ في الحالة الثانية «الطبقات المحتضرة»، وأن يباد في الحالة الثالثة

(٢) Arthur Koestler, *Le Cheval dans la locomotive*, Trad. Georges Pradier, Paris, 1968, p. 217.

(٣) Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, Trad. Jean-Lou Bourget. Robert Davreu et Patrick Lévy, Paris 1972, pp. 216-218.

الكفار لأنهم ينكرون الحقائق الأولية التي تضمنتها الكتب المقدسة. وهكذا، وفي حين يبدو الجهاز المنطقي للأيديولوجيا جهازاً عقلانياً، فإن المسلّمات التي ترتكز عليها هي [مسلّمات] **لاعقلانية** إذ تُظهر من التعصّب أكثر مما تظهر من «الأفكار الواضحة والمميّزة». وبعبارة أخرى، إذا كانت الأيديولوجيا تخضع في عملها للمنطق الثنائي، فإن البواعث التي تغذيها تنبع من المنطق الحلمي onirique. وعليه، إذا كانت الأيديولوجيا تخضع في الظاهر لمبدأ الثالث المرفوع، فإنها تجد حافزها داخلياً في المقولات السحرية - التزامنية. ومن هنا يتأتّى شبهها بظاهرة المماهاة في الفكر الأسطوري كما سنبيّن ذلك بعد حين. وهكذا نشهد في مجال الأيديولوجيا تداخل نمطين من التفكير، يكون من نتيجته تشوه كل منهما ليتطابق مع الآخر. إنه مجال يشبه في كثير من عناصره أشكال الفكر المتحوّلة التي كشفنا عن بعض آلياتها في الباب السابق.

أخيراً، فإن الأيديولوجيا ليست أيضاً ديانة لأنها تنفي كلّ تعال وكل وحي. إنها بمعنى من المعاني الوليد الطبيعي لعصر الأنوار. ونتيجة لذلك، لا يمكن للأيديولوجيا أن تؤثر في عالم ديني تقليدي، ولا في عالم تهيمن عليه الفلسفة. ولكنها تصبح فاعلة ومؤثرة عندما يصل العالمان إلى طريق مسدودة، أي عندما تزاح الفلسفة من المحور المحرك للحياة الاجتماعية وتتنكر السلبية لنفسها، وعندما تتفتّت الديانة وتحتضر الآلهة. إن نجاح الأيديولوجيا نابع من كونها تلبي حاجتيْ الإنسان الرئيسيتين: حاجته إلى الاعتقاد، وحاجته التي لا تقل إلحاحاً إلى تفسير اعتقاده وتبريره.

الأيديولوجيا والوعي الزائف

يبدو لنا أن جوزيف غابل Joseph Gabel هو الباحث الذي درس بعمق، أكثر من غيره، علاقة الأيديولوجيا بالوعي الزائف. فقد حاول، كما يقرّ بنفسه، أن يرسم لنا عنها «لوحة فكرية متجانسة». ولكي ينجز ذلك اتكأ

على فكرة ماكس فيبر Max Weber حول بناء النموذج المثالي type idéal: «نحصل على نموذج مثالي عندما نشدّد، من جانب واحد، على وجهة نظر واحدة أو أكثر، وعندما نربط بين العديد من الظواهر المعزولة والغائمة، التي نجدها أحياناً بكثرة وأحياناً بقلة ولا نجدها أحياناً البتة، ثم ننظّمها حسب وجهات النظر السابقة المختارة من جانب واحد ايضاً لنكوّن منها لوحة متجانسة»[٤].

لقد اعتمد غابل، بالإضافة إلى ذلك، على الطبيعة التشييئيّة la nature réifiante للأيديولوجيا التي تهدف، حسب ف. شاتليه F. Chatelet، «إلى تثبيت الوضع المعطى للأشياء». كما اعتمد على الطبيعة المانوية لهذا المسار الفكري نفسه الذي يهدف، حسب م. رودنسون M. Rodinson، إلى مثلنة ذات الجماعة و«أبلسة» الخصم. واستلهم كذلك عنصرين إضافيين من غولدمان Goldmann بَدَوَا له ضروريين لبناء مثل ذلك النموذج المثالي. هذان العنصران هما الرؤية المفكّكة للشمولية، وبالتالي غير الجدلية، وعامل الأنوية. وعلى هذا لا تكون الأيديولوجيا سوى تعبير عن وهم المركزية.[٥] وبذلك يقوم هناك أكثر من مجرد تطابق عارض بين التشييئية ومثلنة الذات والنزعة الأنوية وانحطاط المعنى الجدلي.

وبناءً عليه، يقدم لنا غابل التعريف التالي: «الأيديولوجيا منظومة أفكار مرتبطة اجتماعياً بمجموعة اقتصادية أو عرقية أو غيرهما، تعبّر، من دون أن يكون العكس صحيحاً، عن المصالح الواعية بهذا القدر أو ذاك لهذه

---

(٤) Max weber, *'Essais sur la théorie de la science'*, cité par: J. Gabel in Idéologie, Encyclopaedie Universalis, vol.8 Paris, 1980, p. 719. Quant à la distinction du concept particulier de l'idéologie de son concept général chez Mannheim, se référer á: Ideology and Utopia, Harvest Book, New York.

(٥) J. Gabel, Idéologie in Encyclopeadia Universalis, p. 719.

المجموعة على شكل نزعة مضادة للتاريخ ورافضة للتغيير ومفكّكة للكلّيات. إنها تشكّل إذاً التبلور النظري لشكل من أشكال الوعي الزائف».[٦]

تفضي لاتاريخانية الأيديولوجيا إلى «إيلية سياسية محضة»[٧] pur éléatisme politique تلعب فيها المماهاة L'identification دوراً أساسياً. ويؤكد غابل أن الأيديولوجيا الستالينية يمكن أن تصلح هنا نموذجاً. «فالمكانة المركزية والمميزة التي يحتلها الحزب، أو بالأحرى المركّب: الحزب - روسيا - ستالين، في العالم الذهني للأيديولوجيا الستالينية يعني منطقياً رؤية مانوية للتاريخ مُتَصَوَّراً على أنه صراع مجموعتين متجانستين. ومن هنا النزوع إلى المماهاة بين مختلف عناصر المجموعة العدوة L'outgroupe، وإلى تفسير التاريخ على أنه تجسيد لمؤامرة ما فوق تاريخية. ولكن إذا كانت المماهاة، من وجهة نظر إبستمولوجية، تقنيةً صالحةً (E. Meyerson)، فإنها في الوقت نفسه مضادة للجدل. الأيديولوجيا موصولة إذاً بفكر مضادّ للجدل أساساً. إن «المماهاة المتسلسلة» l'identification en chaîne المنوّه بها من جانب ر. آرون R. Aron في **أفيون المثقفين** ليست سوى وجه من ظاهرة عامة تهمّ، في ما تهمّ، علم النفس المرضي.[٨] وعلى سبيل المثال ليس هناك أيّ شبه بنيوي بين صراع الطبقات في العالم القديم والصراع الطبقي لبورجوازية الثورة الفرنسية، ولا بين مفهوم الطوائف الهندية، وهي جماعات روحية تقليدية، ومفهوم صراع الطبقات. فعندما نوحّد بين هذه الظواهر والمفاهيم نطبّق بذلك عملية «مماهاة متسلسلة» لا تزال آثارها الأيديولوجية ماثلة أمامنا. ويضيف غابل: «لا شيء يأذن لنا بأن نعتبر تاريخ الماضي بمثابة

---

(٦) *Ibid.*

(٧) الإيلية: مدرسة فلسفية يونانية جعلت من الوجود أزلياً أبدياً ثابتاً، ولم تقبل سوى التغير بالكم من دون التغير بالكيف (المترجم).

(٨) J. Gabel, *Idéologies, Anthropos,* Paris, 1974, p. 37.

إعداد تمهيدي للحاضر» «المحبو بكل الامتيازات»، اللهم «إلاّ إذا قبلنا بفرضيّة المعنى الخفيّ للتاريخ».(٩)

تكشف الأيديولوجيا من ناحية أخرى، بفعل نزوعها إلى المماهاة، عن شبه صارخ بينها وبين مقولات الفكر الأسطوري. فكما تتمتع هذه المقولات بنصاب هو غير نصاب العقل الاستدلالي، إذ يتخذ فيها المكان والزمان والسببية أشكال حضور خاصّة، كذلك فإن للأيديولوجيا أيضاً مقولاتها المكانية - الزمانية والسببية الخاصّة. وكنموذج على المماهاة الأسطورية نورد فكرة كاسيرر (أنظر الفقرة الثانية من الباب الأول) القائلة: «في الوقت الذي لا تتمكّن فيه المعرفة العلمية من أن تربط بين العناصر إلاّ بشرط فصلها بواسطة فعل نقدي واحد، فإن الأسطورة ترمي بكل ما يتّصل بها في سلة واحدة لامتمايزة». ويضيف في موضع آخر: «إن الفكر الأسطوري لا يقرّ إلا بمبدأ وحدة هوية الجزء مع الكلّ؛ فالكلّ هو الجزء، بمعنى أنه ينفذ إلى مسام الجزء بكل سمات جوهريته الأسطورية».(١٠)

وبالمثل تلعب المماهاة دوراً هاماً في الفكر الأيديولوجي. ففي ما يتعلق بالأيديولوجيا النازية مثلاً لاحظ غابل «أن اليهودي، المماثل دوماً لذاته، يتنكّر أحياناً في صورة رأسمالي، وأحياناً في صورة اشتراكي، وأحياناً أخرى في صورة صهيوني، ليخوض حرباً كاذبة ضد ذاته، لأنه يبقى هو هو العلة ما فوق الزمنية الوحيدة لكلّ ما هو سلبي في التاريخ».(١١) إن مثل هذه الصّورة توفّرها لنا تحوّلات [الإله] فيشنو الذي يتجلى تارةً في صورة خنزير وطوراً آخر في صورة سمكة وطوراً آخر في صورة [الإله] كرشنا، ومع ذلك يبقى دوماً متطابقاً مع نفسه في كل التجسيدات المرتبطة بالدورات الكونية المتوالية.

---

(٩) J. Gabel, *Idéologie, Encyclopéadia Universalis, op. cit.*, p. 720.

(١٠) Ernest Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques*, Trad. Jean Lacoste, tome II, la Pensée mythique, Paris 1972, p. 88.

(١١) J. Gabel, *Idéologies*, Paris, 1974, pp. 65-66.

إن المقابلة بين المقولات الأيديولوجية ومقولات الفكر الأسطوري تبيّن بوضوح أنها تنبع من المعين اللاشعوري نفسه. ولكن على حين أن اللاشعور في العالم الأسطوري يجد سبيلاً ملائماً ليتمظهر بتجسّده في الإسقاطات الرمزية للروح، تظل الأيديولوجيا هي التجلّي اللاعقلاني، والهذائي أحياناً، للاشعور «متشنّج» يعبر عن نفسه بطرق ملتوية، فيستبدّ بالروح ويخلق «وعياً زائفاً»، أي وعياً فصامياً متمركزاً حول الذات ومنقطعاً عن الواقع الخارجي. وبعبارة أخرى، إن الأيديولوجيا تحلّل الواقع حسب إطارها المرجعي الخاصّ حيث «ترقى الماهيات المستنتجة بطريقة تحليلية متمركزة حول الذات، وبصورة غير شرعية، إلى مستوى وضعية منطقية ممتازة».[١٢] إنها إذاً فكر منغلق على نفسه ودوغمائي، مستعصٍ على التجربة. ولهذا السبب، فإن الفكر الأيديولوجي، كما يرى غابل، فكر لا جدلي ومضاد للتاريخ ومؤسس على المماهاة.[١٣] ثم يضيف «إن النزعة المركزية الأنوية تجعل من الزمان مكاناً، ذلك أن نسقاً فكرياً مميّزاً وما فوق زمني يهيكل الزمن وفق مقتضياته، لا وفق الشروط الموضوعية. والحال أن مثل هذه الاتصالية التي تفقد فيها مفاهيم الماقبل والمابعد continuum قيمتها المطلقة، والتي تبيح بالتالي الرجوع إلى الوراء والبدء من ساعة الصفر والتعديل البعدي للوقائع، هي من حيث الوظيفة مكان.[١٤] وبديهي أن هذه البنية المكانية، التي يصير فيها للزمان قوام انفعالي، بفعل مكانية الأحداث التي تدور فيه، تنطوي على تشابهات عديدة مع البنية المكانية - الزمانية للأساطير. وإن دراسة مقارنة معمقة لبنية كل من الأيديولوجيا والأسطورة ستكشف في أرجح الظن عن مظاهر متشابهة أخرى.

(١٢) *Ibid.*, p. 287.

(١٣) J. Gabel, *La Fausse Conscience*, Paris, 1962m p. 71.

(١٤) *Ibid.*, p. 79.

الأيديولوجيا والأسطورة السياسية

يرى كاسيرر، في ما يخص علاقة السياسة بالأيديولوجيا، أن الأساطير السياسية الحديثة هي في منتهى الغرابة والتناقض، لأنها تجمع بداخلها بين فاعليتين تقصي واحدتهما الأخرى. فعلى رجل السياسة الحديث أن يشغل في الوقت نفسه وظيفتين مختلفتين وغير متلائمتين، إذ عليه أن يتصرف باعتباره إنساناً صانعاً وباعتباره كذلك إنساناً ساحراً. يتوجب عليه أن يكون كاهن ديانة جديدة لاعقلانية، ومع ذلك عليه أن ينشرها بطريقة منهجية وألا يترك أي شيء للصدفة.(١٥) وبهذا تصبح الأيديولوجيا نقطة التقاء أسطورة العقل وأسطورة الحياة le logos et le bios، ونقطة اندماج العقلاني والطبيعي وتداخلهما. وأيّاً تكن درجة عقلانية الأساطير الحديثة، فإنها ترتكز في النهاية على خليط من التمثّلات الأسطورية والرمزية التي تنهل من اللوغوس، أي العقل، بقدر ما تنهل من البيوس، أي الحياة. ففي هذه الأساطير يتعايش دائما العقل النفعي مع ما هو بمثابة عنصر أساسي في نزعة طبيعية بيولوجية.(١٦)

يمكن أن نضيف إلى ما سبق أن الأيديولوجيا تقع عند تخوم الوعي واللاوعي؛ فهي تستمد مقولاتها السحرية اللاّعقلانية من الوظيفة الرمزية للاّشعور، وتستمد جهازها العقلي من كونها تعتمد كأداة على عقل هو شكلي النزعة ومشوه. إن لاعقلانية الأيديولوجيا تنبع إذاً من كبتها للإسقاطات، أي من لا شعور محروم من رموزه الطبيعية، من لا شعور تترسب فيه جميع بقايا المرايا المهشمة. ولكن بما أنه «في كل مرة يَفقِدُ جزء هامّ من الوعي قيمتَه، وبالتالي يضمحلّ، فإنه يجد مقابل ذلك ما يعوّضه في

---

(١٥) Ernest Cassirer, *The Myth of the States*, New Haven, 1975, pp. 281-282.

(١٦) Hermann Rauschning, *'Masken und Metamorphosen des Nihilismus'*, in: Der Nihilismus als Phanomen der Geistesgeschichte, *op. cit.*, Darmstadt, 1974, pp. 108-109.

الفكر الكبرى التي كنا أشرنا إليها في البابين الأول والثاني؟ ولمّا كان نهجنا مقارناً بالأساس، فسنحاول أن نموضع الأيديولوجيا في سياق العلاقات الثقافية وبالإحالة إلى تلك الفجوة الأساسية التي حطّمت منذ فجر الفكر الحديث كل البنى الكبرى للحضارات التقليدية. وقبل ذلك لا بد من أن نبيّن أن كلمة الأيديولوجيا نفسها قد ظهرت سنة ١٧٩٦ مع دستوت دي تراسي Destutt De Tracy «رائد الوضعية ووريث حسيّة sensualisme كونديّاك Condillac. وقد استعمل دي تراسي كلمة أيديولوجيا «لتسمية عملية تحليل الأفكار المأخوذة بصفتها أشياء بعيداً من أيّ مدلول ميتافيزيقي، وكمرادف لعلم طبيعي للأفكار شبيه بعلم النبات وعلم الحيوان الطبيعيّين، بهدف دراسة أصول هذه الأفكار وعلاقاتها بطريقة تجريبية ومنطقية».(١٩)

الأيديولوجيا إذاً، هي النتيجة الطبيعية لتلك الفجوة الأساسية. إنها نتاج هذا الانفصال بين العقيدة والمعرفة، كما بين الدين والفلسفة، وهو الانفصال الذي كان قد تسبب - باعتباره قوة سلبية، وبالتالي قوة عدمية - في انهيار رؤية الإنسان الأنطولوجيّة. إنها نمط فكري يحاول أن يلبي في آن واحد، وضمن إطار اختزالي، طاقة النفس الترميزية ومتطلبات العقل. وهكذا، فإن الأيديولوجيا، باعتبارها إطاراً بنيوياً، تصبح فكراً اختزالياً مؤسساً على تصعيد الحياة الغريزية. وبما أنها واحدية النزعة بالماهية، فهي تفضي إلى ثنائية الروح - المادة، وهي ثنائية يمكنها، بفعل تميّز غريزة أساسية (لا يهمّ إن كانت هذه الغريزة هي الليبيدو أو إرادة القوة أو المنطق الإنتاجي)، أن تصبح في سياق الفكر الفرويدي، على سبيل المثال، وجهي الأنا والأنا الأعلى في مواجهة الهو. أو أن تفضي مع ماركس إلى ثنائية البنى التحتية الاجتماعية - الاقتصادية والبنى الفوقية الأيديولوجية. وبهذه الكيفية «ترفع آلهة مزيفة تسمى

---

(١٩) Jean-William Lapierre, *op. cit.*, p. 18.

الليبيدو أو إرادة القوة أو ديونيسوس البدائي Dionysos primitif»[٢٠] إلى مصاف المطلقات كما يقول إ. بلوخ.

أ- أولى نتائج هذا المنظور المقارن أن الأيديولوجيا ثنائية النزعة بالمقارنة مع البنى الكبرى للفكر التقليدي التي كانت ثلاثية ومندمجة في النظام الأنطولوجي للعالم وحافظة لكل تناظرات العالم الصغير والعالم الكبير. وبما أنه ليس للأيديولوجيا أيّ مقابل في النظام الأنطولوجي، فهي تعكس النظام الاقتصادي والاجتماعي للمجموعة التي ترتبط بها. اذ هي، كما لاحظ ذلك غابل، مرتبطة «سوسيولوجياً بمجموعة سياسية أو اقتصادية أو عرقية أو غيرها»، وتمثل إضافة إلى ذلك «التبلور النظري لشكل من أشكال الوعي الزائف». وإجمالاً، فإن ما ينقص هذا المنظور هو عالم النفس الخيالي، ذاك الذي كان يصل المحسوس المادي بالروحي المعقول، والذي كان يشكّل عالماً مستقلاً بذاته تظهر فيه ليس فقط رؤى الأنبياء ورؤى الصوفيين ومآثر الملاحم البطولية، بل كذلك كل الجغرافية الرؤيوية والأسطورية للأديان. وأخيراً كانت تتحول فيه الأشياء بواسطة قطيعة في المستوى وتتخذ نمط وجود آخر يتميز عرفانياً بالتأويل.

ومن هنا يتوجّب اعتبار الوهم، بالمعنى الفرويدي، نواة كل أيديولوجيا. وبقدر ما أن الأفكار الأيديولوجية هي التي تهيمن اليوم على العالم، لا الفلسفة الجدلية ولا لغة الأساطير، فإن كل التأويلات التي توفرها لنا عنها مختلف فروع الفكر وكل المواقف التي تنتقد عملية الأدلجة، تبقى مشروعة ضمن منظورها الخاص، لأنها تسهم كلها في تسريع الكشف عن هذا «الوعي الزائف» الذي يشكّل البنية المكونة لكلّ شكل أيديولوجي من أشكال الفكر. ولهذا السبب أصابت جانين شاسغيه - سميرجل Janine Chasseguet - Smirgel عندما قالت: «إن الوهم كنمط أولي هو بالضبط

(٢٠) E. Bloch, *op. cit.*, p. 83.

اعتقاد مبني على فكرة لا شعورية تقول بإمكانية المصالحة بين الأنا ومثال الأنا، وبإمكانية النكوص إلى الكمال المفقود. وفي تقديري تنطوي الأيديولوجيات كلها بطريقة خفية على الوهم التالي: ستكتمل الأزمان وسيولد الإنسان الكامل وسنرى بأعيننا المبهورة القدس السماوية، وستُقضَى كلُّ حاجاتنا، وسَيُروى عطشُنا، وسيغزو الجنسُ الآري كلَّ العالم لمدة ألف عام، وستشرق الشمس، وستزهو أيامنا القادمة، إلخ. إن «عالماً منسجماً»[٢١] هو الذي سيسود. «إذاً فالنواة المشتركة بين كل الأيديولوجيات ليست سوى وهم الارتداد المحتمل إلى الكمال البشري الأول».[٢٢]

كلّ هذه التوكيدات مشروعة طالما أن الأنا والأنا الأعلى يظلاّن شكلين ما فوق بنيويين لدافع غريزي أساسي (الهو): الوهم باعتباره الشكل المميز للتصعيد وللتنكر وللإزاحة. فعالم المثال المستقل بذاته، الذي كان يشكّل ضمن رؤى أخرى للعالم فضاء للتحولات، قد حرم من وظيفته العرفانية الترميزية ليختزل إلى عالم الخيال الذاتي وإلى الاقتصاد الغريزي والكلفة الوجدانية، في حين يصير الرمز طريقة لإشباع الرغبة في الاتحاد الأولي، ويترجم عن الحنين إلى الجنة المفقودة، ويشكل في نهاية الأمر نوعاً من التنكر يصبح فيه العزوف عن اللذة هو نفسه مصدراً لنسج الخرافات حول موضوع «استرجاع الكمال البشري البدئي». الأيديولوجيا هي إذاً، وبكل تأكيد، «نظام تفكير عقلاني في ظاهره، ولكنه في الحقيقة يبشّر باكتمال الوهم».[٢٣] كلّ هذه التعريفات صحيحة طالما أن الأيديولوجيات ليست في الأساس سوى Wishful Thinking، كما يقول الإنكليز، أي هي فكر تؤخذ فيه رغباتنا على أنها حقائق، وتخضع في نهاية المطاف لمبدأ اللذة.

---

(٢١) Janine Chasseguet - Smirgel, *'Quelques réflexions d'un psychanalyste sur l'idéologie'*, in Pouvoirs, no.11, Paris, 1979, p. 35.

(٢٢) *Ibid.*

(٢٣) *Ibid.*, p. 39.

ب- النتيجة الثانية هي أن الأيديولوجيا لا يمكنها أن تبرز وأن تؤدي هذه الوظيفة إلاّ في عالم انهارت دساتيره الثقافية، عالم تظهر فيه الموجودات العاكسة للوجود وكأنها مرايا مهشمة، عالم تحتجب فيه علاقة التجلي التي تربط الوجود بالموجود لتترك المكان لموجودات متشظية تتخذ شكل «آلهة مزيّفة» وتعكس مظاهر الوجود من المنظور المشوه لبنيتها الهذائية.

وهكذا، فإن كل تذويت subjectivation للكليّة la totalité يفضي إلى تأثير عكسي، أي إلى رؤية تفكيكية وغير جدلية للحقيقة، ومن ثم يفضي إلى بروز وعي متمركز حول الذات ومفصول عن الواقع. وبلغة يونغ نقول إن اللاشعور المفرز للأيديولوجيا هو لاشعور لا مقابل أنطولوجياً له في هذا العالم بحكم سحب الإسقاطات الرمزية التي كانت تتجسد سابقاً في نظام الدساتير الثقافية الموضوعي. والنتيجة هي حقن هذا اللاشعور من جديد بتصوّرات معلمنة مثل الطبقة والجنس والتاريخ إلخ، وذلك تعويضاً عن حرمانه من رموزه. هذه التصوّرات تكتسب بفعل وضعها الجديد شحنة شبه روحية وتصبح آلهة مزيفة. إن الموجودات المشوّهة ترتفع إذاً إلى مستوى المطلق الذي يعاد تقديسه، وتندمج وفق شكلها النهائي في الأساطير الشمولية حيث «تُؤلّه الوسيلة» و«يصبح النسبي مطلقاً». وبعبارة أخرى، إن الأيديولوجيات تؤقنم شطراً من الوجود. ولكن رغم إصرارها على بلوغ رؤية كلّية، فإنها لا تدرك في النهاية سوى أشباه كليات استلابية وهذائية. ولنتذكر هنا قولة نيتشه المتعلقة بظاهرة الإبدال في العدمية: «إن سلطة الضمير هي اليوم في الصدارة (بقدر ما تنعتق الأخلاق من اللاهوت تصبح أكثر إلزامية) كما لو أنها تعوّض عن غياب سلطة شخصية. فإما سلطة العقل، وإما سلطة الغريزة الاجتماعية (القطيع)، وإما سلطة التاريخ والروح المحايث الذي يجسد غايته والذي يمكن الركون اليه».[٢٤]

---

(٢٤) La Volonté de puissance, chap. II, 115, p. 49, *op. cit.*

إن الأيديولوجيا التكنولوجية هي التي تضطلع اليوم حسب هابرماس Habermas بوظيفة التشريع للهيمنة. فالتكنولوجيا تبدو، تبعاً لذلك، وكأنها الحلقة الأخيرة في سلسلة الإبدالات التصاعدية التي أحال عليها نيتشه: «في مستوى التعميم الذي ننطلق منه - والكلام لهابرماس - فإن ما يسمّيه ماكس فيبير «تعلمناً» يكشف عن ثلاثة ملامح مختلفة. فالرؤى التقليدية للعالم تفقد قوتها ومشروعيتها ١) باعتبارها أساطير، وباعتبارها أدياناً رسمية، وباعتبارها شعائر تقليدية، وباعتبارها ميتافيزيقا تسويغية، وباعتبارها تقاليد ثابتة. وعوضاً عن كل ذلك تتحوّل إلى ٢) أخلاق ومعتقدات ذاتية تضمن الطابع الإلزامي الفردي الخاص للتوجهات الحديثة مقارنة بالقيم («الأخلاق البروتستانتية»). وأخيراً، تحوَّر ويعاد تأويلها وتصبح ٣) أنظمة ذات وظيفة مزدوجة تنقد في الآن نفسه المأثور الديني وتعيد ترتيب محتوياته. وبذلك تصبح جاهزة للاعتقاد بها. . . عندئذٍ تبرز للوجود الأيديولوجيات بالمعنى الضيّق للعبارة: إنها تعوّض عن التبريرات التقليدية للهيمنة، وفي الوقت نفسه تفتخر بكونها تعتمد على العلم الحديث، وتبرر نفسها باعتبارها نقداً للأيديولوجيا». (٢٥)

في الآن نفسه يصبح العلم مرتهناً للتقنية، والعكس بالعكس، إلى درجة تصبح معها عملية تقننة technicisation العلم مصحوبة دائماً بعلمنة كل معرفة، وبذلك تهيمن عملية التقننة أكثر فأكثر على مجال الثقافة وعلوم العقل، وتصبح التكنولوجيا في نهاية المطاف مصدر شرعية الأنظمة الرأسمالية ما بعد الصناعية، وكذلك الأنظمة الاشتراكية: إنه اللقاء بين الشرق والغرب، ذلك الذي يسمّيه هابرماس «نظرية التلاقي» la théorie de la convergence.

ولكن إذا كانت الأيديولوجيا، كما يقول بحق م.فيبر، هي إحدى نتائج

---

(٢٥) Jurgen Habermas, *La Technique et la science comme idéologie*, Trad. René Ladmiral, Paris, 1973, pp. 33-34.

العلمنة والأشكال الاستبدالية الجديدة، فكيف يمكن لها أن تشكّل نقطة الالتقاء بين الغرب والعالم الثالث، ليس فقط باعتبارها نظرية تلاقٍ بين الشرق والغرب، ولكن بصفتها أيديولوجيا سياسية للتلاقي بين الغرب والعالم الثالث؟ فالأيديولوجيا ليست معادية فقط للدين، بل معادية أيضاً للفلسفة. فمحتواها بعيد من التصوّف الشرقي بعده من الدينامية الجدلية للفكر الغربي. إنها تعاني من نقائص الطرفين، لأنها تقف في نقطة الوسط بينهما.

ج - النتيجة الثالثة أن «الأيديولوجيا، حسب ج. مونّيرو J. Monnerot، فكر مشحون بالعاطفة، وكل من هذين العنصرين يفسد الآخر». فهي (فكر هجين يفسد فيه العقل المشوّه العاطفة بالدرجة نفسها التي تشل فيها العاطفة العقل). وهي تمثل كذلك، على مستوى الطوبولوجيا الأنثروبولوجية، نقطة التلاقي التي يصطدم فيها، حسب كاسيرر، الإنسان الساحر (الشاماني) بالإنسان الصانع. ثم إنه ضمن سياق هذا التصادم، فإن الإنسان الجامع بين المستويين مفقود، كما أن عالم النفس، باعتباره حقيقة ذاتية مستقلة عن القوى الغريزية، غائب تماماً في البنية الاختزالية للأيديولوجيات[٢٦].

ويضطلع العرفان بدور الحجاب الحاجز بين دفعة غريزية مبعدة عن المركز ونزعة لا تقل خطورة، هي جعل العقل مجرد أداة. وبعبارة أخرى، يكون العرفان حاجزاً بين انفجار الإنسان الساحر وعقلنة الإنسان الصانع. ذلك أن البنية الاختزالية للأيديولجيات تقصي ملكة الروح، وبالتالي الإنسان نفسه الذي يجسّد حقيقتها. ولا يمكنها إذ ذاك إلا أن تفضي، في سياق الأدلجة، إلى مواجهة عنيفة بين الإنسان الساحر والإنسان الصانع، وهو عين

---

(٢٦) Cité par J. Gabel, *Idéologie* in Encyclopaedia Universalis, p. 719. Voir aussi Jules Monnerot, *Sociologie de la révolution*, Fayard, Paris, 1969, p. 178: 'L'idéologie d'un compromis entre le mode de penser 'mythique' et le monde de penser 'logique et expérimental'.

ما نراه يحدث كلما تمكّن أحد السحرة من الظفر بمقاليد السلطة.

ومن ناحية أخرى، فإن غياب الروح يجعل الأيديولوجيا عاجزة عن اللجوء إلى أيّ «تأويل ضاف» مثلما هي عاجزة عن أيّ نقد هدّام. وبقدر ما هي عاجزة عن أن تتجاوز نفسها بواسطة التأويل، فهي عاجزة عن تحطيم مقدماتها الخاصة وعن تعرية الوعي الزائف الذي يميزها. ولئن بقي اللجوء إلى التأويل سبيلاً إلى تجاوز نفسها، فإن السبيل الآخر هو التدمير الأنطولوجي أو نظرية «المثقفين اللاّعضويين» النقدية.

إن غياب عالم الروح هذا يجعل الأيديولوجيا عاجزة عن إعادة بناء دورات النزول والصعود، وعلم اللاهوت التماثلي أو علم اللاهوت السالب، كما عن إقامة «تماثلات»، وهذه كلها عمليات هامة جداً في الرؤية العرفانية. فالتبادل لم يعد يحصل، ضمن هذا السياق، في مستوى الرموز التي تفترض شكلاً من التطابق يستحيل المرئي بمقتضاه لامرئياً واللاّمرئي مرئياً، ولكن في مستوى الخيال أو الوهم بالمعنى الفرويدي، إذ تشتغل وظيفة التلاقي نفسها لا على أنها قطيعة في المستوى (وهو ما يفترض وجود العالم اللاّمرئي المفارق)، ولكن بواسطة «المماهاة المتسلسلة» أو بواسطة خليط من الأفكار المتنافرة التي تخلق أشكالاً ممسوخة وشاذة. كل ذلك يجعل الخطاب الأيديولوجي خطاباً عاطفياً بدرجة كبيرة جداً، وإن كانت عاطفيته تختفي وراء جهاز يبدو في الظاهر عقلانياً.

أداتية العقل

النتيجة الرابعة أن الأيديولوجيا تظهر وكأنها خطاب عقلاني متماسك، عدا أن العقل الأيديولوجي ليس هو العقل الفلسفي. فلا هو مُثُل Idée أفلاطون، ولا هو اللوغوس، ولا هو العقل الكلّي Nous، ولا هو عقل الصوفيين الفعّال، ولا هو العقل الكوني Mahat buddhih في مدرسة السامخايا، ولكنه عقل أداة، عقل مبلّد ومشوّه، أي ذاتي وشكلاني. يقول

هوركايمر: «أصبح العقل مجرد أداة بعد أن فقد استقلاله. وإننا نلحظ غياب أيّ علاقة بين العقل الذاتي الشكلاني - وقد زادته النزعة الوضعية شكلانية - والمحتوى الموضوعي، ومن ثمّة أصبح خاضعاً للمسار الاجتماعي، فلم يعد هناك سوى مقياس وحيد لقياس قيمة العقل، هو قيمته الإجرائية ودوره في السيطرة على البشر وعلى الطبيعة».[(٢٧)]

وبالرغم من ذلك، فإن الأنساق الفلسفية الكبرى (أنساق أفلاطون وأرسطو والمدرسيّة الوسيطية والمثالية الألمانية. . .) أسّست على ما يسميه هوركايمر نظرية العقل الموضوعية. وقد شكلت هذه النظرية كلاً متناسقاً وتراتبياً شمل كل الكائنات إلى درجة أن العقل الذاتي الذي تضمّنه هذا الكلّ يبدو كأنه تعبير جزئي ومحدود عن العقل الكوني الذي يستمد منه مقاييسه. ومن ناحية أخرى، جرى التأكيد على الغايات أكثر من التأكيد على الوسائل. «فأفلاطون مثلاً، كما يقول هوركايمر، آل على نفسه أن يبرهن في «الجمهورية» على أن من يعيش معتمداً على العقل الموضوعي يعيش حياة سعيدة مكلّلة بالنجاح»[(٢٨)]. وعلى هذا الأساس، يجدر بنا أن نميّز هذا العقل المرتبط بالواقع المعقول والمنصهر في نظام العالم الأنطولوجي عن ذاك الذي لا يعدو أن يكون مجرد ملكة عقلية ذاتية قادرة على قياس «الوسائل المتلائمة مع غاية محددة وعلى التنسيق بينها»،[(٢٩)] أي عقل «مفرغ من محتواه الأنطولوجي».

لقد تجسّد مفهوم العقل هذا في مطلع عصر النهضة لدى مفكرين من أمثال مكيافلي وهوبز، وذلك عندما قضت البورجوازية الصاعدة على النظام الإقطاعي المحكوم بالإيمان والكلمة، وذلك باسم عقلانية أداتية حاولت هذه

(٢٧) Max Horkheimer, *Eclipse de la raison*, Trad. Jacques Debouzy, Paris, Payot, 1974, p. 30.

(٢٨) *Ibid.*, p. 15.

(٢٩) *Ibid.*

البورجوازية أن تجعل منها عقلانية كونية. هذا المفهوم استعيد في ما بعد من قبل مفكرين إنكليز آخرين من أمثال لوك Locke وهيوم Hume. وبالرغم من ذلك، فإن العلاقة بين العقلين لم تكن دائماً علاقة تضاد، لأن المنزع الذاتي والمنزع الموضوعي كانا متعايشين منذ البدء. وكان لا بد من «كثير من الوقت حتى تقوم هيمنة العقل الأول»[٣٠]. لقد بدأت الأزمة عندما انتهى الفكر المفرغ من مضامينه الميتافيزيقية إلى نفي هذه المضامين، ثم إلى اعتبارها أوهاماً، وبذلك أصبحت «المفاهيم الأساسية، وقد أفرغت من محتواها، مجرد قشرة خارجية. إن العقل يَتشْكلَن بقدر ما يتذوّت se subjectivise»[٣١].

هذه الشكلنة formalisation تفرض أن العقل، اللاّمبالي من الآن فصاعداً بأيّ مضمون وبأيّة غاية نبيلة أو دنيئة، يصبح عقلاً صنمياً fétichisée لا غاية مخصوصة له. يصبح مجرّد أداة نقيّم بها كيفية تحقيق بعض الأهداف. إن العقل يتحكم بالعلاقة بين الغايات والوسائل، ولكنه غير مكترث بالغايات نفسها، فيصبح بذلك غاية في حد ذاته. وعندئذٍ يمكنه أن يضع نفسه في خدمة كل ما هو لا إنساني، وأن يكون أداة للقهر، وأن يدفع باتجاه النكوص مجدداً إلى ماضي البشرية البربري.[٣٢] إن العقل، إذا ما أفرغ من جوهره، يدمّر ذاته بذاته.[٣٣] «وبتدميره الأصنام الذهنية، يدمّر في الآن نفسه مفهومه هو نفسه».[٣٤] وهكذا، فإن العقل يشتغل، عندما ينقلب أداة، عقلاً لاعقلانياً. وعندما يصبح لاعقلانياً، فإنه يشتغل في خدمة مصالح الفئات المحظوظة. إن فلاسفة الأنوار - في رأي هوركايمر - لم يحطّموا

---

(٣٠) *Ibid.*, p. 17.

(٣١) *Ibid.*

(٣٢) *Ibid.*, p. 236.

(٣٣) *Ibid.*, p. 201.

(٣٤) *Ibid.*

في نهاية الأمر، حين هاجموا الدين باسم العقل، الكنيسة فحسب، بل حطّموا أيضاً المفهوم الموضوعي للعقل ذاته.[٣٥]

كل المثل الكبرى (العدل - السعادة - التسامح. . .) التي ارتبطت سابقاً ببنية العقل ذاته قد فقدت جذورها الثقافية؛ «فصحيح أنها ما زالت تمثل أهدافاً وغايات، إلا أنه لم يعد هناك حَكَم عقلي له القدرة على تقويمها وربطها بواقع موضوعي».[٣٦] ولم يبق حالياً سوى سلطة واحدة هي سلطة «العلم»، بمعنى تصنيف الأشياء وحساب الاحتمالات.

غير أن عملية بتر العقل هذه تُخفي خطراً آخر. فبقدر ما تنحطّ قيمة العقل، ويتبلّد ويصبح مجرّد أداة، يغترب عن جذوره ويقع فريسة للتلاعبات الأيديولوجية وللنزعات الفكرية المانوية، إلى درجة يمكن القول معها إن التقدم الذي أنجزه عصر الأنوار قد خلق ميثولوجيا جديدة. فكل فكرة فلسفية أو أخلاقية أو سياسية تنزع، عندما تنقطع عن جذورها التاريخية، نحو أن تكون نواة لميثولوجيا جديدة. وهنا يكمن أحد الأسباب الذي يجعل ما حصل من تقدم في عصر الأنوار ينحطّ أحياناً إلى مستوى الخرافة والذُّهان الهذائي[٣٧] Paranoïa. هذه العلاقة الجدلية بين الأسطورة والعقل هي بالتحديد موضوع الكتاب الذي نشره هوركايمر بالاشتراك مع أدورنو بعنوان **جدلية العقل المستنير** Aufklarung.

جدلية الأسطورة والعقل

عندما يصبح العقل مجرد أداة ويتراجع إلى حالته الطبيعية الأولى، دافعاً بذلك الطبيعة إلى أن تنتقم لنفسها بأن تجعل العقل «ميثولوجيا»، فإن السبب في ذلك يكمن في أن الأسطورة نفسها قد أصبحت عقلاً منذ بداية عصر

---

(٣٥) *Ibid.,* p. 27.

(٣٦) *Ibid.,* p. 38.

(٣٧) *Ibid.,* p. 39.

الأنوار. هاتان الأطروحتان، أي «عقلنة الأسطورة وأسطرة العقل»[٣٨]، قد تم توضيحهما من جانب أدورنو وهوركايمر ضمن استطرادين درسا في الأول منهما العلاقة بينهما في ملحمة **الأوذيسه** باعتبار أن هذه الملحمة تعد من أولى الوثائق الممثلة للحضارة البورجوازية، ودرسا في الاستطراد الثاني سعيَ بعض المفكرين أمثال كانط وساد Sade ونيتشه إلى المبالغة في استعمال العقل، فكانت النتائج لاحقاً كالآتي: سقوط العقل في مستنقع الأيديولوجيا، ومن ثم اكتمل تحطيمه لذاته بذاته في ظل الأنظمة الشمولية.

تعدّ أسطورة أوليس Ulysse حسب هوركايمر وأدورنو نقطة انطلاق عصر الأنوار. وبالفعل، فإن المحتال أوليس تملص من تقديم القرابين بعد أن تخلّص من سحر الإحيائية animisme ومن القوى الأسطورية التي لم يخضع لها إلاّ ظاهرياً. هذه الحيلة في مواجهة قوى الطبيعة هي بذاتها مصدر العقل المستنير. يسيطر أوليس على الطبيعة ويواجهها، وذلك عبر تأكيده لأناه. ولكن تاريخ هذا الانتصار هو أيضاً تاريخ انقلاب هذه التضحية على ذاتها. فإذا كان الإنسان لا ينتصر على الأسطورة إلا بالتضحية بطبيعته والتعلق بأناه التي تنبثق منه عقلاً مستنيراً، فإن الطبيعة تنتقم من الإنسان بأن تعيد تشكيل عقله في قالب أسطورة وبأن تجعل من هذا العقل أداة في خدمة الغرائز والوسائل الخاصة لغائية مباطنة للعقل نفسه، أي باختصار بأن تخضعه لقوى الطبيعة اللاّواعية. إذ كما يقول هذان الكاتبان: «إن الأنا المتشبثة بهويتها التي تبرز بعد إلغاء التضحية تغدو للحال تضحية عنيدةً يقدّمها الإنسان لنفسه بأن يجعل وعيه الذاتي نقيضاً للسياق الطبيعي».[٣٩] وبقدر ما ينفي الإنسان الطبيعة، ينكص نحوها.

---

(٣٨) Max Horkheimer, Théodore W. Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974, p. 18.

(٣٩) *Ibid.*, p. 67.

وهكذا، «فإن لعنة التقدم الذي لا يقهر هي النكوص الذي لا يقهر».[٤٠] إن كل محاولة تهدف إلى التخلّص من قهر الطبيعة تؤدي حتماً إلى الخضوع أكثر لهيمنتها. «وبهذه الكيفية - كما يقول الكاتبان - ضلت الحضارة الغربية السبيل. فالتجريد abstraction، باعتباره أداة العقل، يتعامل مع موضوعه كالقدر الذي يلغي مفهومه: فهو مشروع للتصفية. وفي ظل هيمنة التجريد التسووي الذي يفترض أن كل شيء في الطبيعة قابل لإعادة الإنتاج، وفي ظل هيمنة الصناعة التي ينظم التجريد برسمها إعادة الإنتاج هذه، فإن الناس المتحررين يصبحون هم أنفسهم ذلك «القطيع» الذي يقول عنه هيغل إنه «نتاج العقل».[٤١]

هذا التجريد المنظم يشوّه الناس لأن الطبيعة تضحّي بالتفكير le penser فتشيّئه في صورة أداة حساب حيادية إزاء الغايات. وبذلك تنتقم من الإنسان فتقرّبه أكثر فأكثر من وضعية الضفدعيات[٤٢]. وبقدر ما يهمل الإنسان العقل ينتقم العقل ممّن يهمله. وهكذا فبدلاً من أن يقترب الإنسان من الاكتمال يبتعد، لأن العقل غير المنفتح قد أفضى في فجر الأزمنة الحديثة إلى أيديولوجيا تقنية لم تستثن أيّ قطاع من قطاعات الحياة الخاصة من هيمنتها. أي أنه قد أدّى في النهاية بالإنسان إلى أن يختزل إلى غرائزه.

هذا هو الجدل المأسوي للأنوار، الجدل الذي يعني أن الفكر النقدي لا يمكنه إلاّ أن يقف على حد الموسى. فمن ناحية عليه أن يكف عن التطابق مع الممارسة الاجتماعية والسياسية والأيديولوجية للمجتمعات الحديثة، إدراكاً منه بأن «الجدلية هي الوعي العنيف باللاهوية»،[٤٣]

---

(٤٠) *Ibid.*, p. 51.

(٤١) *Ibid.*, pp. 30-31.

(٤٢) *Ibid.*, p. 52.

(٤٣) Th. W. Adorno, *Dialectique négative*, Payot, Paris, 1978, p. 13.

وبالتالي، عليه أن يرفض كل تسطيح للفرد ودمجه في أي نظام جماعي، سواء أكان هو الكلّيّة الهيغلية totalité Hégélienne أو المجتمع اللاّطبقي، الخ؛ ومن ناحية أخرى عليه أن يحفظ تمامية الفرد المهددّ بالمجاوزة عبر التمسّك - وهنا تكمن قفزة ميتافيزيقية - «بالحنين إلى ما هو مغاير جذرياً».(٤٤)

هذا الحنين هو الذي انتهى إليه هوركايمر عندما كتب سنة ١٩٧٢، أي في أواخر حياته، مقالاً بيّن فيه كل التطور الذي عرفته النظرية النقدية على امتداد أكثر من أربعين سنة، وفيه يقول: «بما أنه ينبغي علينا أن نكون كلّنا مرتبطين بالحنين، فإن كل ما يحصل في العالم من فظاعة وجور ليسا هما النهاية، ولكن يوجد عالم آخر، وهذا ما نقنع به أنفسنا في ما نسمّيه الدين». ويستنتج في موضع آخر قائلاً: «فيم يتمثل إذاً التفاؤل الذي شاركني فيه صديقي الراحل أدورنو؟ إنه يتمثل في ضرورة أن نحاول - رغم كل ذلك - تحقيق ما نعتقده حقاً وخيراً. ولهذا السبب كان مبدأنا: التشاؤم نظرياً والتفاؤل عملياً»(٤٥).

بعد هذا العرض، كيف تبدو جدلية الأسطورة والعقل في أفقنا نحن، وهل بإمكاننا أن نلجأ إلى المنطق نفسه في ما يتعلق بالبنى الروحية الكبرى للمجتمعات التقليدية؟

أول ما سنلاحظه، هنا، أن التعارض بين هذه الأسطورة التي هي بحد ذاتها عقل، وهذا العقل الذي انقلب إلى ميثولوجيا انحطت بدورها إلى أيديولوجيا، يفترض مسبقاً قطيعة في مستوى الفكر، قطيعة شكّلت بالتحديد تلك الفجوة الأساسية التي تحدثنا عنها سابقاً. فهي التي فصلت الفلسفة عن

---

(٤٤) 'La théorie critique hier et aujourd'hui', in théorie critique, Payot, Paris, 1978, Trad. de Luc Ferry, p. 361.

(٤٥) *Ibid.*, p. 369.

الدين، والذاتي عن الموضوعي، والروح عن الفكر، وكانت نقطة البداية لظاهرة التفتّت التي سمّاها بعض المفكرين العدمية. هذه العدمية أدت إلى الافتقار الأنطولوجي للعالم. وبلغة أخرى نزعت عن الزمن صفته السحرية، وعن الطبيعة صبغتها القدسية، وطبّعت الإنسان naturalisation de l'homme، وجعلت العقل مجرّد أداة. كل عملية من هذه العمليات تعدّ انتقاصاً soustraction من شأن العالم والروح والفكر، أي من عالم الإنسانية السحري - الديني. وربما بهذا المعنى يجب أن نفهم عملية نكران الطبيعة [من جانب الإنسان] أو التضحية التي حدّثنا عنهما هوركايمر وأدورنو.

تمثلت هذه الانتقاصات soustractions في اندثار الملكات الرمزية التي كان لها في رؤية الإنسان العرفاني وجود حقيقي. وسواء تعلق الأمر بالمحتوى الأخروي للزمن، أو بالأشكال الجوهرية للطبيعة، أو بالملكة الرؤيوية والمخيّلية للمعرفة، أو بطبيعة الإنسان الإلهية، فإن اندثار هذه الملكات الرمزية قضى بأن يصبح الفكر المجرد من الرموز في خدمة الغرائز والمصالح، وأن يرتدّ الإنسان - ذلك الذي حاول نكران الطبيعة - إلى هذه الطبيعة نفسها التي توهّم أنه ذلّلها لفائدته بصفة نهائية. لقد انتقمت لنفسها حينما أدلجت عالم الإنسان السحري. ولنتذكّر هنا قولة توتشي: «إن العقل لم يهيمن قطّ في الهند إلى درجة يتعالى معها على ملكات النفس وينفصل عنها، محدثاً بذلك بينه وبين النفس ذلك الانفصام المرضي الخطير الذي يعاني منه الغرب».[٤٦]

ولكن، وبفعل هذا الانفصام بين الأسطورة والعقل، كما بين الروح والذهن، انفصل هذان المفهومان اللذان حفظا قديماً وحدة الإنسان بفضل تلازمهما الوجودي، وحصل الطلاق بين الأسطورة Muthos والعقل Logos،

(٤٦) Giuseppe Tucci, *Théorie et pratique du mandala*, Fayard, Paris, 1974, p. 11, Trad. André Padoux.

إلى درجة أن العقل تنامى على حساب الأسطورة، فأصبحا متعارضين بعد أن كانا متعايشين، وذلك منذ عصر الأنوار. وإنه من العجيب أن نلاحظ أن تلك «الأصنام الذهنية»، التي عمل بيكون على إزالتها منذ فجر الفكر الحديث عندما حطّم المعرفة التأملية والنفعية، قد تأدلجت وتحوّلت إلى أصنام أكثر استبداداً وقهراً. إن الأسطورة في رؤية الإنسان العرفاني تعدّ عقلية بمثل ما يعد العقل أسطورياً، وإن هذا التماثل هو نفسه الذي عمل التصوّف الإسلامي على تحقيقه عندما ماثل بين عقل الفلاسفة الفعّال وملك الوحي لدى الأنبياء. ولقد تمثل كل جهد العرفان حصراً في المحافظة على عالم المثال الذي يتخذ فيه العقل شكل خيال نشيط مثلما تُحوِّل فيه الطبيعةُ المعطيات الحسيّةَ إلى رموز. فقد كان الخيال هو «الوسط» أو «المحل» الذي تصالح فيه العقل والوحي ضمن الأشكال الظاهرانية والمتجلية للرموز، وكان أيضاً الموضع الذي اندمج فيه تعارض الأنا واللاشعور في كلية الذات la totalité du Soi، وذلك بفضل ملكة العرفان التحولية (أنظر صورة أتمان في الأوبانيشاد. الباب الأول)، وكان أخيراً الموضع الذي لم ينقلب فيه هذا التعارض إلى تركيب قادر على المماهاة بين الذات والموضوع ضمن كلية أيديولوجية ما، ولكنه انقلب إلى تغيير في الاتجاه أو ارتداد أو قطيعة في المستوى كانت تعد فيما مضى عرفاناً، بله كشفاً.

بهذا المعنى يجب أن نفهم كل التجارب الباراسيكولوجية التي تشكل قوام نظرية **الماندالا** mandalas وتطبيقاتها، كما يجب بهذا المعنى نفسه فهم الأساس الفيزيولوجي لإنسان عصر الأنوار، ولكن من دون أن ننسى أن الفكر العرفاني يعاني من ضعف وهشاشة يتمثلان في عدم قدرته على الانخراط في النظام الاجتماعي والسياسي الحديث. وبما أن هذا النظام اختزالي réductionniste، وبما أن العالم العضوي لتلك الحضارات التقليدية هو قيد الانهيار، فإن بزوغ رؤية عرفانية على مستوى المجموعة محكوم عليها بألا تتّخذ سوى شكل فكر أيديولوجي، وهذا ما سنوضّحه لاحقاً.

ختاماً، نقول: لمّا كانت الأيديولوجيا تتضمن تفسيراً مبسّطاً للأشياء يبدو في ظاهره تفسيراً عقلانياً وتاريخياً، ولمّا كانت في حقيقتها فكراً هجيناً (فيه خلط كبير بين السياقات، شبيه بذلك الفكر عديم الموضوع الذي تحدثنا عنه في الباب السابق)، فقد أضحت، في الفضاءات الثقافية التي لم تشارك في صنع التحول الإنساني الثاني الذي دشنه العصر العلمي - التقني، الطريقة الوحيدة لاستيعاب الفكر الغربي. هذا الأمر يفسر النجاح المدوّي الذي حققته الأيديولوجيات اليسارية - الأكثر طوباوية - في العالم الثالث، كما يفسر أمراً لا يقلّ عنه أهمية، وهو أن الدوغمائية الفطرية للأيديولوجيات تنهل على سعة من معين الفكر الديني في هذه الحضارات. وهذه الحضارات لا يمكنها أن تتعلمن إلاّ إذا تأدلجت: فبما أنها لم تعش عصر الأنوار العلمي التقني، ولا مغامرة الفكر الجدلية، فقد ظلت رافضة لذلك الترياق الذي يتمثل في ملكة نقدية تعمل في الغرب أحياناً على التصدي لمبالغات الديماغوجيا.

أيديولوجيا ثورية في القالب التقليدي لدين مؤدلج: ها نحن نواجه إحداثاً غريباً: ثورة دينية!

ما الثورة الدينية؟

إن الهزات العميقة التي أحدثتها الثورة الإيرانية، سواء في مجال فكرنا وقيمنا العزيزة علينا أو في مجال عاداتنا اليومية، تحتّم علينا أن نعيد النظر في علاقة الحضارات ببعضها بعضاً. ولا يتم ذلك إلاّ بالنظر إلى هذه الحضارات لا على أنها عوالم متعارضة جغرافياً وثقافياً، ولكن باعتبارها تمثّل كوكبتين متشابكتين ومتداخلتين على الدّوام، وتخلقان باستمرار مفاهيم مختلطة وغير محدّدة تكشف للباحث الفطن عن تنافر الأفكار القائمة في أساس هذه الحضارات. إن تعارض هذين العالمين يتضح أكثر إذا ما نظرنا إليهما في وضعهما الأصلي، أي من دون غشاء تلك المماثلات الزائفة التي

تحجب عنّا مدركاتهما الأساسية. ولكننا لا نعثر اليوم على هذا الوضع الأصلي إلاّ في الكتب، لا في الوضع الحضاري الحالي الذي تداخلت فيه مناطق التماسّ بين هذه الحضارات الى درجة التعتيم التام، مما يفرض علينا إعادة ترتيب الأشياء ونزع الأساطير التي أحاطت بها لأجل إعادة اكتشاف المضمون الحقيقي للأفكار التي تمت مماثلتها ببعضها بعضاً، ومن ثم الكشف عن تنافرها.

مثال: ماذا عساها تعني هذه العبارة الحديثة العهد: «ثورة إسلامية»؟ نحن إزاء لفظين يبدوان لأوّل وهلة متناسبين، لأن الفكرة التي يحملانها قد تحققت بكل وضوح في التاريخ. هذا اللفظان لا يصدمان لا الشرقيين الذين يفتخرون بهما، ولا الغربيين الذين دمجوهما ضمن مقولات تفكيرهم العادية.

ولكن ما المعنى المضبوط لهذين اللفظين؟ إن فكرة الثورة تجعلنا نستحضر أفكاراً جمّة؛ فنتذكر الثورة الفرنسية وعصر الأنوار الذي مهّد لها الطريق، ونتذكر الموسوعييّن les Encyclopédistes، وإعلان حقوق الإنسان، ومن ثمة نتذكر - والعبارة لهيغل - نابوليون بونابرت، روح العالم، ممتطياً حصاناً أبيض، ونتذكر الضرورة التاريخية التي لا أحد بإمكانه أن يتجاهلها ولا شيء يوقفها، وأخيراً نتذكر ماركس وصراع الطبقات والمصير الأخروي للبروليتاريا. وفلسفياً نتذكر قوّة السّلبي، فتظهر أمامنا بشكل جلي البنية الجدلية للعقل الذي يتجاوز نفسه باستمرار بتحوّله من سلبية إلى سلبية وصولاً - من طريق تراكيب عليا - إلى حرية الذات واستقلالية العقل ووعي الإنسان بنفسه.

في مقابل ذلك بمَ توحي لنا كلمة إسلام؟ التسليم بالإرادة الإلهية. وبذلك فهي تذكرنا بالقرآن، وبظاهرة الكتاب المقدس، وبالوحي وبالروح النبوية... فنستحضر في أذهاننا دورة النبوة منذ آدم، أول إنسان خلق على صورة اللّه، إلى محمد خاتم الأنبياء. إنها دورة تامة تمثل التجلّي الكامل للحقيقة المحمدية - الكلمة - التي لا يمثّل الأنبياء السابقون سوى تجلّ

جزئي لها. إن الإنسان أُورث منذ الأزل، بحكم هذه الدورة، حدثاً ما فوق تاريخي، عهداً مع الله، أمانة بعث الأنبياء لتجديد حملها من عصر إلى آخر، وصولاً إلى محمد الذي ختم دورة النبوة نهائياً. وأخيراً - وفي السياق الشيعي - نتذكر، إضافة إلى ذلك، دورة الولاية التي تبدأ حالما تنتهي دورة النبوة. وفي دورة الولاية تحتجب الروح المحمدية في إمام بعد آخر، وتنتهي مع الغيبة الكبرى الى التجسد في شخص الإمام الثاني عشر التي ستختم رجعته يوماً ما دورة وجودنا وتقيم العدل الإلهي على الأرض.

هذان المصطلحان وهذان العالَمَان، الثورة من جهة والإسلام من جهة أخرى، ليست بينهما إذاً أيّ وشائج أنطولوجية. إنهما يتحركان في مدارات مختلفة، وليس لهما نقاط الارتكاز نفسها ولا المحور المركزي نفسه الذي تنتظم حوله الأفكار المرتبطة بهما، إذ تحيل نقاط الارتكاز هذه على مضامين مختلفة ومتناقضة. فعندما نقارن بينهما يتبيّن لنا أن عالَمَ أحدهما هو مغامرة العقل عبر الزمن الذي ينعم بأولوية أنطولوجية يترقى التاريخ معها الى مستوى أقنوم وتصبح فيه الثورة النتيجة المباشرة لسلبية العقل، في حين أن العالَمَ الآخر، أي الإسلام، يبقى خارج قلق التاريخ ويكشف عن قيم أزلية غير متموضعة لا في الجغرافيا ولا في التاريخ. وبعبارة أخرى، إن الأحداث التي تتواتر عليه لا تستمد مشروعيتها من ضرورة تاريخية، ولكن من حوادث سبق أن وقعت - بمعنى ما - في ما وراء التاريخ. إن التوافق بين الزمان والمكان يكتسب ضمن عالم الإسلام محتوى آخر محمّلاً بمعنى باطني، وذلك لأن الأحداث التي تحدّده لم تحصل في هذه الفترة التاريخية أو تلك، كما هو الشأن مثلاً بالنسبة إلى ثورة سنة ١٧٨٩، ولكن في زمان ومكان رُؤيَويَين حدثا في الأزل. لقد ظهر المَلَك جبريل للرسول في عالم الروح، وأوحى له بالقرآن بطريقة خارقة للعادة. ولذلك، فإن اختلاف الإسلام عن الثورة ليس مجرد اختلاف في الآراء والمناهج، وإنما هو اختلاف جوهري. إنه اختلاف كوكبتين متعارضتين.

ولكن ماذا يحصل عندما لا يكتفي الفكر الغربي بمجاله الجغرافي الأصلي، أي بأوروبا التي شهدت ولادته على حساب عالم العصر الوسيط العضوي، كما شهدت انتشاره في كل مكان غازياً القارات الواحدة تلو الأخرى، حتى غدا فكراً كونياً ماثلاً في حياتنا الخاصة كما في حياتنا العامة؟ إن ما يحصل إذاً هو بداية عصر تصادم الكواكب الثقافية، فيهجر المَلَك جبريل أرض الرؤى لينحدر إلى الزمن التاريخي مدافعاً عن حقوق المستضعفين ومواجهاً المستكبرين إلى درجة يبدو فيها في أيامنا هذه مهتمّاً بصراع الطبقات، أكثر منه راغباً في إكمال مهمة تبليغ الوحي الإلهي.

ثورة إسلامية (أو هندوسية أو بوذية...): أيُّ المفردتين أكثر حيوية وأكثر دلالة؟ الثورة أم الإسلام؟ أهو الدين الذي يغيّر الثورة ويطهّرها ويعيد تقديسها؟ أم هي الثورة التي تضفي - بالعكس - على الدين صبغة تاريخية وتجعل منه ديناً ملتزماً، أي باختصار أيديولوجيا سياسية؟ من البديهي، بكل أسف، أن الكوكبة الثقافية المهيمنة هي التي تربح المعركة. فهي التي تنزع الكوكبة الأخرى من مدارها وتدمجها رغماً عنها في إطارها الخاص وتفرض عليها قوانينها. لذلك ليست الثورة هي التي تتأسلم، فتصبح مصيراً وقيامة وربما تجلياً رؤيوياً للعالم كذاك الذي كان يتبدى سابقاً للحكماء والصوفيّين، ولكن الإسلام هو الذي يتأدلج ويلج التاريخ ليقاتل الكفرة، أي الأيديولوجيات المنافسة، وهي في معظمها أيديولوجيات يسارية تفوقُه عُدّة نظريّة، وفي كل الحالات هي أكثر منه توافقاً مع روح العصر. وبهذه الكيفية يسقط الدين في أحبولة مكر العقل، فيتغرّب وفي نيّته مواجهة الغرب، ويتعلمن وفي عزمه روحنة العالم، ويتورّط في التاريخ كلّية وفي مشروعه إنكار التاريخ وجحده.

ولكن لماذا يجب أن يكون الأمر دائماً كذلك؟ لماذا يتحتم على الثقافات التي بقيت خارج إشعاع التاريخ الغربي ألا يكون لها مخرج سوى الخضوع لقوانين لعبته؟

الماركسية المبتذلة: أيديولوجيا متفشية

لقد بقي قسم كبير من الإنسانية كما قلنا سابقاً خارج إطار التحول الثقافي الثاني الذي دشنه العصر العلمي - التقني، فلم يعرف تطور العلوم الطبيعية ولا التقدم ولا الأزمات التي أنتجتها هذه التحولات، ولا الوعي الذي صاحبها، ولا الحلول التي انبثقت عنها. إنه لم يعايش أيضاً حركة التاريخ، بل تلقّاه كما لو كان يتلقى جبلاً جليدياً ينهار فوقه، وذلك بفعل الاستعمار أولاً والتغرب المكثف والسطحي ثانياً.

لذلك كل شيء يبعث على الاعتقاد الجازم بأن هذا القسم الكبير من الإنسانية لم يفكّ مستغلقات أصل الفكر الغربي وتسلسل حلقاته. لقد أمسك بِخُفَّي هذا التيار الأيديولوجي أو هذه المدرسة أو تلك الموضة الفكرية من دون أن يكون أبداً جزءاً من القوة المحرّكة لهذا الفكر. إنه لم يتمكن من تبيّن الحبل السُريّ الرابط بين مختلف مراحل تطوّر هذا الفكر، كما أنه لم يدرك معنى ذلك التساؤل الأنطولوجي الذي ما فتئ يعلن، مع كل قفزة إلى الأمام، عن تحوّلات هذا التطور مشيّداً بذلك، من بارمنيدس إلى هيدغر، ومن هيراقليطس إلى نيتشه، فكراً متسلسل الحلقات ومنسجماً. وبعبارة أخرى، فإن هذا القسم من الإنسانية لم يتواصل إلاّ مع الحلقة الأخيرة من السلسلة، ولم يقدر بالتالي أن يعيش مجدّداً المراحل التكوينية كمأثور تعود بداياته إلى فجر نشأة الفلسفة اليونانية.

لقد ردت الحضارات غير الغربية الفعل إزاء هذه النساية amnésie القسرية بطريقتين متباينتين: إمّا انبهار أقعدها عن الفعل وأدّى بها إلى خضوع غير مشروط، وإمّا رفض تام أعقبه حنين إلى الماضي وبروز حركات شعبويّة دينية. وما بين هذين النقيضين سلسلة من المواقف تمتدّ من انفعالية المتطرفين الدينيين إلى ماضوية التقليديين، ومن الليبيراليين المحدثين ذوي النزعة النقدية إلى الشيوعيين اللينينيين أو اليساريين المتطرفين، والقائمة

طويلة. ولكن الأمر لا يقف عند هذا الحدّ. فإطار المفاهيم والمقولات الذي يؤطّر ردود الفعل هذه، يُظهر للعيان تجانساً بنيوياً في طريقة إدراك الأشياء. وهذه البنية المباطنة للروح السوسيولوجي لعصرنا هي التي تشدّ - بمعنى ما - البنية التحتية لكل فكر. وبعبارة أخرى، إنها الشكل المهيمن الذي يؤطر كل هذه الردود. إنها بمثابة النظّارات التي نرى من خلالها الواقع وندركه. وكما يمثل الزمان والمكان لدى كانط المقولتين الماقبليتين لأي إدراك حسّي، كذلك تمثل هذه الخاصية السائدة لذهنية عصرنا الشكل الماقبلي في رؤيتنا للعالم. وبقدر ما نرفض تيارات عصرنا الفكرية، فإننا نسقط لاشعورياً في شِراكها. إن موروثنا التقليدي، وأيًا كانت مصادره، لا يمكنه أن يتفعَّل إلا إذا تلبس شكل مقولات الفكر السائد، تماماً كالمادة التي تنحو دوماً إلى أن تتشكل وتفعّل قدراتها الكامنة. ولكن هذا الشكل المهيمن يمثل، أحببنا ذلك أم كرهنا، طريقة مخصوصة في الإدراك، لا تنكشف فيها الحقيقة باعتبارها انبثاقاً تلقائياً شبيهاً بالطبيعة الأصلية اليونانية أو بزهرة لوتس في علم نشأة الكون لدى الهنود، ولكن باعتبارها حركة وصيرورة تشمل حركة التاريخ مثلما تشمل مصير الإنسان.

وحسب هيدغر (أنظر الباب الثالث ١ فقرة ج)، فإنه إذا كانت طريقة وجود الموجود في نظر ليبنيتز وكل الفكر الحديث تكمن في «موضوعية الأشياء»، [٤٧] فإن الوجود يتجلى باعتباره تموضعاً ob-jet (تصبح الحقيقة هي مطابقة الموضوع للذات التي تتمثلها، والمبدأ الذي يؤسسها هو مبدأ السبب الكافي). أما في المثالية الألمانية، فإن ما يهم أكثر هو التأرجح الدائم بين الذات المتمثّلة والموضوع المتمثَّل، الأمر الذي يضع في الصدارة عدم تواصلية ذلك الشيء الملغز الذي يقال له الشيء في ذاته، بدلاً منه الفاعلية بصفتها صيرورة الوجود والفكر بالذات. فهذه الفاعلية لم يعد ينظر إليها على

---

(٤٧) M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Tubingen, 1971, p. 46.

أنها فيض، بل صار يُنظر إليها على أنها إنتاج Erseugen. وهذا الإنتاج، المتضمن سلفاً في مفهوم العقلانية البورجوازية عن العمل، حلّ محلّ التأمل كما عهدناه في المراحل السابقة من المعرفة، وهي مراحل ارتبطت حسب الماركسيين بالأشكال الأرستقراطية والعبودية لمجتمع موسوم بنفوره من العمل. إن هذه الفاعلية الخلاّقة تغيّر، بولوجها مجال المعرفة، الذات وعالمها في آن معاً، لتصبح مع فيخته Fichte الانحداد اللاّواعي للأنا، ومع هيغل حركة الروح وقد تجلت في التاريخ حتى تعرف ذاتها بصورة مطلقة، ومع ماركس ممارسة تاريخية اجتماعية جدلية تباطنها فاعلية عينية تُغيّر بواسطتها الذاتُ العالَم، في الوقت نفسه الذي تتغيّر فيه هي بنفسها. وبذلك تكون الممارسة قد صارت لها الأولوية على النظرية.

يثني ماركس في «مخطوطات سنة ١٨٤٤» على فيورباخ Feuerbach «لأنه وقف موقفاً جديّاً ونقديّاً من الجدلية الهيغلية».[٤٨] ويكمن فضله في النقاط التالية:

أ- «برهن» على أن الفلسفة ليست سوى الدين وقد تغير وتطوّر في الفكر.

ب- أسّس المادية الحقّة والعلم الحقّ وذلك بجعله العلاقة الاجتماعية بين «الإنسان والإنسان» الأساس الحقيقي للفلسفة.

ج- وضع في مقابل نفي النفي «الإيجابيّ المؤسس إيجابيّاً على ذاته».[٤٩] فإذا كان هيغل قد ألغى اللامتناهي وأثبت العيني والحسيّ، فإنه لم يلبث أن ألغى من جديد هذا العيني والحسّي ليعيد توطيد «الدين واللاهوت».[٥٠] وهكذا، ففلسفة هيغل ليست - بهذا الاعتبار - سوى الدين

---

(٤٨) Economic et philosophie *(Manuscrits Parisiens 1844)*, Ed. de la Pléiade, Paris, 1968, vol.II, p. 120.

(٤٩) *Ibid.*

(٥٠) *Ibid.*

وقد تنكر في شكل روح مطلق. «كل تاريخ الاستلاب Entäusserung وإعادة التملك ليس في رأيه (هيغل) سوى تاريخ تكوين الفكر التجريدي والمطلق والفكر المنطقي والتأملي».[٥١] ويضيف ماركس: «إن نفي الوجود هو الماهية، ونفي الماهية هو المفهوم، ونفي المفهوم هو... الروح المطلق. ولكن ما هو هذا الروح المطلق؟».[٥٢] وبعبارة أخرى، كيف يتنكر هذا الروح المطلق لنفسه ويصمّم على أن يحل محل عدمه تلك الطبيعة التي من المفروض أنه يخفيها في ذاته باعتبارها شكلاً مجرداً؟ من هنا يستنتج ماركس أن «تحويل المنطق هذا إلى فلسفة طبيعية ليس سوى انتقال من التجريد إلى التأمل، الأمر الذي يستغلق على المفكر التجريدي فيصفه بكيفية غريبة. إن الشعور الصوفي الذي يدفع الفلاسفة إلى مثل هذه العملية هو السأم والحنين إلى مضمون».[٥٣]

وهكذا، فإن العمل الحقيقي الوحيد الذي يعرفه هيغل ويعترف به هو «عمل الروح التجريدي».[٥٤] ولكن الإنسان، كما يقول ماركس، هو قبل كل شيء كائن طبيعي. إنه ذات وموضوع في الوقت نفسه، وبالتالي فهو ينشط عينياً، وما كان له أن يتصرّف بهذه الطريقة لو لم يكن هو نفسه موضوعاً، ولو لم تكن الطبيعة بالنسبة إلى الإنسان «طبيعة أنثروبولوجية». ولهذا السبب «لا فرق بين أن يكون الإنسان موضوعاً طبيعياً وحسيّاً، أو أن تكون إزاءه أشياء وطبيعة وحس، أو أن يكون بالنسبة إلى غيره موضوعاً وطبيعة وحسّاً».[٥٥] إن الجوع باعتباره حاجة طبيعية يجب أن يكون له، في خارجه، شيء طبيعي، أي معادل خارجي. وبالمثل، اذا كانت الشمس

---

(٥١) *Ibid.*, p. 124.

(٥٢) *Ibid.*, p. 138.

(٥٣) *Ibid.*, p. 139.

(٥٤) *Ibid.*, p. 126.

(٥٥) *Ibid.*, p. 130.

موضوعاً بالنسبة إلى النبتة تؤمّن حياتها، فإن النبتة بدورها هي موضوع بالنسبة إلى الشمس «تستمد منها قوة الحياة الخلاقة».[٥٦] وبالتالي، فإن كائناً لا يشكل موضوعاً للكائنات الأخرى لا يجد أي كائن يكون موضوعاً له، ولا يمكنه أن يسلك سلوكاً موضوعياً وملموساً: «إن كائناً لامادياً ليس سوى مسخ monstre».[٥٧] ومن ثمة تبرز ثلاث نتائج:

أ- ليس هناك موضوع خالص: فهو أبعد من أن يكون معطى datum أصلياً لأنه منذ البدء نتاج عمليات سابقة، وليس هناك من معطى سوى المعطى المشغول من قبل. ومثلما أن الإنسان هو طبيعة وموضوع في آن واحد، كذلك فإن الموضوع هو طبيعة أنثروبولوجية، أي فاعلية عينية.

ب- إن العلاقة الرابطة بين الاثنين هي التي تحدد مجموع علاقات الإنتاج.

ج- هذه العلاقة الجدلية هي المحرك الفعلي للتاريخ، «تاريخ الإنسان الفعلي الطبيعي»

لنحلل هذه النقاط الثلاث قبل أن نبيّن الطريقة التي فُهِم بها ماركس في الحضارات غير الغربية.

أ- إذا كان الوجود لا يظهر باعتباره شيئاً في ذاته، أو معطى أصليا، أو باعتباره سيرورة مجرّدة للروح، بل باعتباره جِماع الثّالوث: الموضوع - الإنسان - النشاط العيني، ينتج عن ذلك أن أساس الوجود هو النشاط العيني الذي يشمل الإنسان والطبيعة معاً. هذا النشاط يسميه ماركس براكسيس. وفي هجومه على فيورباخ - وكان فعل الشيء نفسه مع هيغل - أعلن ماركس في أولى أطروحاته ضدّ الرجل «أن العيب الرئيسي لكل المادية السابقة، بما فيها مادية فيورباخ، يتمثل في أن كلاً من الموضوع والواقع

(٥٦) *Ibid.*, p. 130.

(٥٧) *Ibid.*

والعالم العيني لم تدرك باعتبارها نشاطا إنسانياً عينياً sinnlich menschliche Tätigkeit، وباعتبارها براكسيس، ولم تدرك بطريقة غير ذاتية، بل أدركت على صورة موضوع أو حدس».[(٥٨)] وبالتالي، فإن البراكسيس هو هذا الوسيط الجدلي بين الإنسان الطبيعي والطبيعة الأنثروبولوجية بكيفية يغيّر فيها الإنسان نفسه في الوقت نفسه الذي يغيّر فيه العالم. ويضيف ماركس في **رأس المال**: «إن العمل هو في المقام الأول نشاط بين الإنسان والطبيعة يلعب فيه الإنسان بذاته دور قوة طبيعية في مواجهة الطبيعة، فيشغّل القوى التي يتمتع بها جسده، أي الذراعين والرجلين والرأس واليدين، حتى يتمثل مواد [طبيعية] فيعطيها شكلاً ضرورياً ينفعه في حياته. وفي الوقت نفسه الذي يفعل فيه بواسطة هذه الحركة في الطبيعة الخارجية ويغيّرها، يغيّر طبيعته الذاتية، وذلك بتطوير الملكات الكامنة فيه».[(٥٩)] إن الطبيعة الإنسانية ووعيها هما بالتأكيد جزء لا يتجزأ من الطبيعة نفسها، ويحتلان فيها موقعاً أولياً باعتبارهما براكسيس.

ب - هذا البراكسيس جدلي في جوهره وخلاّق لعلاقات الإنتاج، لأن العمل المندمج في الطبيعة والرابط بين الذات والموضوع هو الذي يحدّد علاقات الإنتاج. وبما أن هذه العلاقات يجب أن تنعكس في الوعي، فإن الثُلاثي الإنسان - الموضوع - النشاط العيني يحدد الوعي الذي يحمله الكائن التاريخي، لأن «ماهية الإنسان، كما يقول ماركس في أطروحته السادسة ضد فيورباخ: «ليست تجريداً ملازماً للفرد المعزول، بل هي في

---

(٥٨) Thesen über Feuerbach in Marx-Engels I, Philosophie, Ficher Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1972, p. 139. Trad, Française de Gilbert Badia in: F. Engels, Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande. Editions Sociales, Paris, 1976, p. 87.

(٥٩) *Le Capital,* chap. VI, section 3, pp. 727-728, Pléiade, vol. I.

الواقع مجموع العلاقات الاجتماعية». (٦٠) وبما أن هذا المجموع يشكّل أساس الماهية الإنسانية نفسها، فإنه يحتوي جزءاً من الوعي. وإذا كانت البنية التحتية لكل مجتمع قابلة للتفعيل بواسطة البنية الفوقية الأيديولوجية، فإن المثال ليس سوى الأوضاع المادية وقد قلبت ونقلت إلى ذهن الإنسان. وطالما ظل النظام الاجتماعي السياسي منسجماً مع علاقات الإنتاج، فإن المجتمعات تظل ثابتة. ولكن إذا تحررت القوى الإنتاجية الجديدة بفعل هذا التوازن الجديد، فإنها تصبح متنافرة مع علاقات الإنتاج، ويحدث بذلك انقلاب، بل ثورة، أي الانتقال من المهنة الحرفية إلى الصناعة، ومنها إلى الصناعات الكبرى. وهكذا، فإن القوى المحركة أو «القوى المحركة للقوى المحركة» (القوى المثالية)(٦١) كما يقول أنجلز Engels هي صراع الطبقات: إن كل الصراعات التحررية تدور حول المصلحة الاقتصادية. وبقدر ما تنفصل الأيديولوجيات عن قاعدتها الاقتصادية، فإنها تتحول إلى دين أو إلى فلسفة، وتتقنّعُ se masquent الارتباطات بين التمثلات والأوضاع الاقتصادية - والاجتماعية، وذلك بسبب «الحلقات الوسيطة». إن هذا «التنكر» هو الذي يخلق، وفق المنظور الماركسي، الوعي الأيديولوجي الزائف.

ج - يوجد إذاً صراع الطبقات لأنه توجد علاقات إنتاج، وتوجد علاقات إنتاج لوجود براكسيس، وهذا الأخير يتمظهر في شكل تأرجح متواصل بين الطبيعة والإنسان. إن البراكسيس ينتج بالتالي عن الوضعية الأنطولوجية والبيولوجية والأنثروبولوجية للإنسان النوعي، الذي يحرك التاريخ بفعل نشاطه العيني في الطبيعة. إن الإنسان يحقق ماهيته في التاريخ، وهذا يجرّ في ركابه أنقاض الأزمنة البائدة التي على أساسها قامت المجتمعات الواحد تلو الآخر.

---

(٦٠) *op. cit.*, p. 90.

(٦١) Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie allemande, *op. cit.*, p. 69.

كتب ماركس:

> إن المجتمع البورجوازي هو التنظيم التاريخي للإنتاج الأكثر تطوراً والأكثر تنوعاً. فالمقولات التي تعبّر عن أوضاعه وعملية فهم بناه تسمح في آن واحد بفهم البنية الإنتاجية والعلاقات الإنتاجية لكل المجتمعات السابقة التي قام المجتمع البورجوازي على أنقاضها وعناصرها، وما زال يحمل في أحشائه بعضاً من بقاياها الفاعلة التي لم يتم تجاوزها بعد، والتي فعّل الى أقصى حد بعض ما كان كامناً فيها. إن تشريح الإنسان هو مفتاح لتشريح القرد.[٦٢]

ويترتب على هذا أن التاريخ طبيعيّ بقدر ما أن الطبيعة تاريخية، وأن لا وجود لفارق نوعي بين مراحل تطور هاتين المقولتين المتلازمتين (وذلك حتى في صيرورة الثلاثي الإنسان ـ الموضوع ـ النشاط العيني). إن هذا الطرح الذي يعيد النظر في كل الماضي على ضوء حاضر مقدَّم عليه هو بالتحديد ما يمكّن الفكر من إنجاز «مماهاة متسلسلة». ومن ثم ليس من الصدفة أن يكون أنجلز قد سمى ماركس «داروين التاريخ». ومن هنا جاء تعليق حنّة آرنت:

> يتّضح بالاستناد إلى المواقف الفلسفية الأساسية لهذين الرجلين (ماركس وأنجلز) من دون اعتبار لما أنجزاه من عمل فعلاً، أن حركتي التاريخ والطبيعة ليستا إلا حركة واحدة. فالعمل بالنسبة إلى ماركس ليس قوة تاريخية، ولكنه قوة طبيعية بيولوجية محرَّرة في خدمة تفاعل الإنسان مع الطبيعة.[٦٣] فبفضل هذه القوة يحفظ الإنسان حياته الفردية ويطور النوع البشري.[٦٤]

(٦٢) Introduction générale à la critique de l'économie politique, Ed. de la pléiade, vol.I, p. 986.

(٦٣) La Capital, vol.I, part.I, section 2, cité par H. Arendt.

(٦٤) Le système totalitaire, *op. cit.*, p. 208.

إن تغيير التاريخ يعني تثوير الأساس المادي الذي انبنت عليه كل رؤية الإنسان. وقد استخلص ماركس في نقده لموقف فيورباخ من الدين (الأطروحة الرابعة) أن عملية مزاوجة dédoublement العالم إلى عالم ديني وآخر واقعي لا تحلّ أيّ مشكلة. «إن كون الأساس الدنيوي ينفصل عن ذاته، ويقيم في السماء عالماً ومملكة مستقلين، لا يحلّ الإشكال. ينبغي إذاً أن نهاجم الشرّ في جذوره، أي أن نفهم التناقضات المباطنة للأساس الزمني لأجل تثويره عملياً».[٦٥] «فإذا ما اكتشفنا مثلاً أن الأسرة الدنيوية هي سرّ الأسرة المقدّسة، فإن الأسرة الأولى هي التي يجب أن ننقدها نظرياً ونثوّرها عملياً». ومن هنا جاءت ضرورة الممارسة: «إن معرفة ما إذا كان الفكر الإنساني قادراً على الوصول إلى حقيقة موضوعية ليست مسألة نظرية، بل هي مسألة عملية» (الأطروحة الثانية). إن الحقيقة لا تنبع من النظرية، فهذا الرأي قد أفضى إلى نشوء الأيديولوجيات التي يُتصور فيها الوجود بطريقة سكونية، بصفته انعكاساً للمعرفة، وبالتالي مجرداً ومنفصلاً عن العلاقة بين النظرية والممارسة. ذلك أنه، كما يضيف بلوخ وهو يحلّل هذه الفكرة، «إمّا أن نظرية المعرفة في الأزمنة القديمة وفي العصر الوسيط لا تعكس النشاط، وإمّا أن النشاط بشكله البورجوازي المجرد كان معزولاً عن موضوعه. وفي الحالتين، سواء في حالة الاستهانة القديمة والإقطاعية بالعمل أو في حالة الأخلاق البورجوازية المقدّسة للعمل (المجرد من كل مظهر عيني)، فإن الممارسة، سواء التقنية أو السياسية، قد فهمت في أحسن الاحوال على أنها «تطبيق» للنظرية، وليس تصديقاً لها، الامر الذي يثبت أن البراكسيس لدى ماركس هو، بلا جدال، أمر عيني.[٦٦]

لقد استنتج ماركس أن «الفلاسفة لم يفعلوا سوى أنهم فسّروا العالم

---

(٦٥) Thesen über Feuerbach, *op. cit. p. 140, Trad. op. cit.*, p. 89.

(٦٦) Le principe Espérance, vol.I, *op. cit.*, p. 323.

بطرق مختلفة، في حين أن المهم هو أن يغيّروه». [٦٧] ولكن تغيير العالم يفترض ثورة، أي قلب النظام القائم وإلغاء التناقضات المباطنة للعلاقات الاجتماعية التي تنتج أيديولوجيات الطبقات المالكة والمهيمنة.

وإذا كنا قد ركزنا على الجانب الأنطولوجي والأنثروبولوجي لدى ماركس من خلال إبراز الإشكالية الفلسفية لفكره، فذلك لكي نبين علاقته بالفلسفة الغربية، وخاصة فلسفة هيغل والمثالية الألمانية. فليست أطروحات ماركس النظرية هي التي راجت في حضاراتنا، ولكن ما راج هو ماركسية دوغمائية مبتذلة، حرّفتها مصفاة اللينينية. إنها في أحسن الحالات ماركسية **البيان الشيوعي** ذي النغمة النبوية: «إن تاريخ كل المجتمعات إلى يومنا هذا هو تاريخ صراع الطبقات». [٦٨] إنه شعار عقائدي يفتن ويغوي ويفسر بطريقة سحرية كل ما حدث ويحدث، وينتج عن ذلك فوراً أيديولوجيا تدنّس البورجوازي وتقدّس البروليتاري، مع أنهما لا يوجدان في هذه المجتمعات التقليدية إلا في صورة غائمة. ومن ثم تبرز هذه الرؤية المانوية للعالم، إذ تتحوّل الرأسمالية - أي الغرب بأسره - إلى قدر غاشم، ويصبح الاستغلال نظير الخطيئة الأصلية، والبورجوازي رمز القوى الشرّيرة، والبروليتاريّ ملاكاً محرّراً، والثورة بعثاً، والمجتمع اللاطبقي الجنة المفقودة وقد استعيدت.

عندئذٍ تغدو الرومنسية الثورية بعداً نوعياً لكل موقف نضالي. فالفكرة الغائمة عن «الفلسفة التي لا يمكنها أن تزول من دون أن تتحقق في الواقع، ولا يمكنها أن تتحقق في الواقع من دون أن تزول» توقظ ما لا يعد أو يحصى من الآمال الثورية. ماركسية غير واضحة المعالم شأن كل أيديولوجيا متفشية، ماركسية محلقة في الهواء، قوامها أولوية الممارسة والتوق إلى الثورة وإلى صراع الطبقات، واليقين بأن التقدّم رهين الانقلاب الاجتماعي،

---

(٦٧) Thesen über Feuerbach, *op. cit., p. 141.*

(٦٨) Le Manifeste communiste, Ed Pléiade, vol.I, p. 161.

وتقديس التاريخ وجعله بمثابة إله مسيِّر لشؤون الإنسانية قاطبة. . . تلك هي إذاً مكوّنات ذهنية عصرنا، أي بنيتها التحتية إلى حد ما. وإنما ضمن هذا الإطار، الذي يختلف باختلاف التقاليد، تلتقي كل الاتجاهات الدينية والعلمانية على السواء، في محاولة منها للانخراط في النظام الاجتماعي - السياسي السائد.

عندما تواجه الحضارات التقليدية الغرب، فإنها تفعل ذلك باسم الأيديولوجيات «اليسارية»، أو باسم التقاليد الدينية التي يفترض فيها انها تضطلع بمهمة اختصار حركة التاريخ وإقامة العدل الإلهي على الأرض. ولكن ما إن تتخذ هذه التقاليد شكلاً سياسياً، أو حتى فلسفياً، حتى تنصبّ وتنزلق عن غير وعي في المقولات الرائجة التي كنا بصدد وصفها. وإنما هذه النظّارات الأيديولوجية هي التي نعيد من خلالها تفسير القيم التي تظل في جوهرها بعيدة من مشاغل البراكسيس الاجتماعية والاقتصادية. إن الثورة وعلاقات الإنتاج وغائية التاريخ ويوطوبيا مجتمع لاطبقي، تشكل كلّها إطاراً ثابتاً ملائماً لأيّ عقيدة وأيّ فكرة. وأيًّا كان مضمون الثورة المعلن (هندوسي - بوذي - صيني - إسلامي)، فإنه ينزاح بمجرد اندماجه في بنية العصر الأيديولوجية عن مدار كوكبته ويسقط في مدار آخر، فيخضع لقوانين أخرى ويعانق أفكاراً مرتبطة بالمفاهيم الثورية، لا بالإطار الديني الذي انبثق ذلك المضمون منه. والحال انه يمكن للتقاليد الدينية أن تصطبغ بلون جديد، ولكن لا يمكنها أبداً أن تكتسب معنى جديداً. وقد تكون الافكار المستدخلة أصيلة، وربما روحية، ولكنها تظل مع ذلك مجرد صياغة محلية لذلك النموذج الكوني الذي بلغ من التأثير ما جعله يمثل شكلاً لاواعياً للتغرب. إن نتيجة كل هذه العملية هي دائماً ميلاد الأيديويوجيا.

إن أسباب هذا النكوص متعددة، نكتفي بذكر ثلاثة منها:

١ - إن الأفكار التي فرضت نفسها علينا لا تظهر في نقائها الأصلي، بل في صورة أفكار متحجّرة ومتطرّفة: فقد يصبح الفرد، مثلاً، ماركسياً

مبتذلاً، وفي أحسن الحالات ماركسياً لينينياً، إلا أنه لا يعرف ماركس الأنسي النزعة، والمرتبط بالموروث المثالي الألماني، أي بكل جيانولوجيا الفكر الغربي.

٢ - إن الأفكار التي فرضت نفسها علينا هي بنى مؤدلجة، أي فلسفات مستنزفة ومتحجّرة.

٣ - هذه الأفكار، التي تعوزها كل إمكانية نقدية قادرة على وضع الأشياء «على محك النظر»، تتيح للمعتقدات السحرية الدينية أن تتمظهر في إطارها، وبذلك نتوهم أننا ننحت نسقاً فلسفياً جديداً. ويكمن خلف هذه المطابقات «كم هائل» من التغرّب اللاّواعي والخطير إلى درجة أن الذين يدّعون مواجهة هذه الأشكال الفكرية المهيمنة هم أنفسهم الذي يفتتنون بها رغماً عنهم. فهم المخدوعون إذ ينكرون المبادئ التي هم في الحقيقة لها خاضعون من غير دراية. إن التخلّص من هذه النقود المزيفة، المتمثلة في الأفكار المؤدلجة، يتطلب مجهوداً كبيراً على صعيد تحرير الوعي، كما يتطلب هدماً أنطولوجياً ونقداً على جبهتين: جبهة الأفكار المستوردة، وجبهة الأفكار التي نحتفي بها ونشهرها كما لو كانت صولجاناً نتحدى به العصر. ومن ناحية أخرى، فإن الأثر الحاسم لهذا الشكل المهيمن، المتمثل في ظاهرة التغرّب اللاّواعي، لا يحجب فقط المدى الحقيقي للفكر الغربي، ولكنه يشوه أيضاً، بفعل ما يمارسه من سحر منوِّم على العقل، المضمون الحقيقي للأفكار التقليدية بصورة يصبح معها كل إرث الماضي، مقارنة مع الشكل المفهومي المهيمن على حياتنا المعاصرة، مادة سالبة همّها الأول أن تتفعّل في إطاره.

وإذا كانت الحرية مثلاً أو الديموقراطية أو النظام الجمهوري أو حقوق الإنسان هي مكاسب حضارية غير قابلة للتصرف، فإن الديانة المتأدلجة تدّعي أنها هي أيضاً تناصر قيام النظم الجمهورية، وأنها تحفظ الحريات الفردية، وأن لا أحد يضاهيها في حرصها على العدل. وقد تزعم أكثر من ذلك،

وتدعي أن الحلول التي تقترحها لا تقف عند حد توفير علاج لكل هموم عصرنا، ولكنها تخلق أيضاً رجالاً جدداً في ظل مجتمع خالٍ من كل صراع اجتماعي، أي مجتمع موحَّدٍ ومتَّحدٍ، وهذا، بكل بساطة، لأن الكتب المقدسة لم تفرّط في أيّ شيء. الكتاب المقدس وفق هذا المنطق لا يمكنه أن يكتسب شرعيته إلاّ إذا لبّى حاجيات عصرنا المادية والروحية، بل إنه لا يكتسب شرعيته إلا إذا لبّى هذه الحاجيات على نحو أفضل مما يمكن أن تفعله أيّ مدرسة فكرية أو أيّ عقيدة أخرى. وهكذا يقارن المأثور نفسه بالأفكار المعاصرة الرائجة وينافسها، فيندرج بذلك ضمن المنطق نفسه. وبهذه العملية يغيّر «جلده»، ويقتحم ميدان صراع الأيديولوجيات، فيصبح هو نفسه أيديولوجيا. وبعبارة أخرى، إن المعايير التي يدّعي أنه يعارضها هي التي تبرهن في آخر المطاف على مشروعية المأثور، وليس العكس. وإذا كانت الأيديولوجيا تنزع إلى تقديس الأفكار المعلمنة، فإن الديانات النضالية تنزع إلى علمنة الأفكار المقدّسة. هاتان النزعتان اللّتان تمثلان وجهين لعملة واحدة، وهما من سمات ازدواجية بنية الأيديولوجيا التي تجمع بين رؤية سحرية دينية ونزعة عقلانية علموية pseudo-scientifique.

كان هوركايمر قد أدرك مدى هذا الخطر فكتب: «يوجد حالياً توجّه عام نحو إحياء نظريات العقل الموضوعي القديمة لأجل إيجاد أساس فلسفي لتراتبية - تسير بسرعة نحو التفكك - هي تراتبية القيم المسلّم بها. إننا لم نعد نرغب فقط في إعادة تفعيل ظاهرة التداوي روحياً بأدوية شبه دينية وشبه علمية، أو استحضار الأرواح والتنجيم، وإيجاد بدائل تافهة للفلسفات القديمة مثل اليوغا والبوذية والصوفية، وتكييف الفلسفات الموضوعية الكلاسيكية مع الذوق الشعبي، ولكننا نرغب كذلك في إحياء أنطولوجيات العصور الوسطى. بيد أن التحول من العقل الموضوعي إلى العقل الذاتي لم يكن حدثاً عارضاً. فإذا كان العقل الذاتي قد هدم في عصر الأنوار القاعدة الفلسفية للمعتقدات التي شكلت جزءاً أساسياً من الثقافة الغربية، فإنه لم يكن

بمقدوره أن يفعل ذلك لو لم تكن هذه القاعدة هشة جداً».(٦٩)

وإذا كانت هذه القاعدة هشة جداً، فلأن الإنسان قد عاش تحوّلاً ثقافياً أفضى به إلى غزو العالم بفضل شبكة من الاتصالات الكونية. وعلى هذا الأساس، فإن جدلية الأديان القديمة، مقارنة مع هذا الإنسان الجديد، لا يمكنها أن تكون إلا حواراً بين الإنسان ونفسه، وذلك ما دامت عملية تموضع objectivation العالم الديني لا تعني في النهاية سوى سقوط المقدس في أسر التاريخ. فخلاص الإنسان لا يتم لا من طريق القفز فوق المراحل التاريخية، ولا برفض قاطع للغرب، ولكن يتم باتخاذ موقف نقدي تجاه ذلك الوعي المزدوج الزيف. فهو وعي يشوّه الأفكار المفروضة علينا والتي نتلقاها في صورة علب أيديولوجية، كما يشوّه أفكارنا التي نعيد تأويلها من خلال مصفاة هذه الرؤية الزائفة. رؤية تجتمع فيها أداتية العقل الذاتي مع المركزية الأنوية مع ليٍّ عنق الوقائع، أي باختصار، كل عيوب البنية الأيديولوجية التي وصفناها.

النموذج الأمثل لهذا الوعي المزدوج الزيف هو علي شريعتي، أحد أشهر منظري الثورة الإسلامية الإيرانية.

أيديولجي نموذجي: علي شريعتي(٧٠)

يعدّ علي شريعتي النموذج المثالي للأيديولوجي الذي يريد أن يجعل من الأفكار الرئيسيّة للشيعة الإثني عشرية (الشهادة مثلاً) قوة تاريخية. ويتمثل

---

(٦٩) Eclipse de la raison, *op. cit.*, pp. 70-71.

(٧٠) علي شريعتي (١٩٣٣-١٩٧٧): ولد بالقرب من مدينة مشهد من عائلة متدينة وذات باع في «العلوم الدينية». درس ودرّس في مشهد قبل أن يرحل إلى باريس حيث درس لمدة خمس سنوات علم الاجتماع واطلع على فكر كامو Camus وسارتر، ومن ثم توطدت العلاقة بينه وبين لويس ماسينيون Louis Massignon. وتأثر كذلك بفرانز فانون Franz Fanon وكتاباته. سنة ١٩٦٠ أسس «فرع أوروبا لحركة تحرير إيران» وأصدر جريدة «إيران الحرة» كما نشر بعض مقالاته في جريدة «المجاهد» الجزائرية (جريدة جبهة التحرير الوطني الجزائرية). وعندما عاد إلى إيران سجن لمدة ستة أشهر. بعد ذلك التحق =

مشروعه في إثبات الصيغة الأيديولوجية النضالية لهذه الأفكار، لتكون أداة لمواجهة التحدّي الغربي. ثم إن الأيديولوجيا بالنسبة إليه هي رؤية للعالم، تستجيب للأسئلة العملية: كيف أنت؟ ماذا تفعل؟ ما العمل؟(٧١) وتتلخص كل هذه الانشغالات في العمل والفعل: كيف نغيّر النظام القمعي الحالي؟ وما السبيل لإعداد الثورة العالمية؟

ومن ثمة فهو يقيم مقابلة بين الأيديولوجيا والثقافة. فإذا كانت الثقافة تقتصر على تكوين «آيات اللّه» ورجال الدين، فإن الأيديولوجيا تكوّن في المقابل مجاهدين،(٧٢) أي مقاتلين، لا فلاسفة وعلماء وأساتذة جامعيين. يقول: «سأرسم الشكل الهندسي لهيكَلَي الفكر والعقيدة، والرسم البياني الذهني الذي يجب في رأيي أن تكون صورته ماثلة في ذهن كل مسلم واعٍ وعارفٍ بالإسلام [. . .] الإسلام الذي لا يعد فقط عقيدة دينية، ولكن أيضاً وأساساً مدرسة فكرية وأيديولوجيا».(٧٣)

الإيمان الحقيقي بالنسبة إلى شريعتي لا يكتمل إلا بالانتماء إلى مدرسة فكرية،(٧٤) وبالتالي فهو بمثابة الأيديولوجيا النضالية. وعليه أن يتوفر، إضافة

= بالتدريس في مدينة مشهد وبدأت دروسه تكسبه شعبية كبيرة فأوقف ثانية مع والده وسجن مرة ثانية لمدة ثمانية عشر شهراً. وأطلق سراحه بعد ضغوط دولية على نظام الشاه.
سافر سنة ١٩٧٧ إلى إنكلترا ولكنه توفي بعد ثلاثة أسابيع في ظروف غامضة.
كان لعلي شريعتي تأثير كبير ليس فقط على الشباب في إيران، ولكن في أكثر البلدان الإسلامية. واعتبر الأب الروحي للثورة الإيرانية. وقد ترجمت كتاباته إلى معظم اللغات العالمية. ومن أهم مؤلفاته التي نقلت إلى العربية:
أ- **الشهادة**، مطبعة الطباعة الحديثة، تونس، د.ت.
ب- **منهج التعرف على الإسلام** (المحاضرتان الأولى والثانية) ترجمة: عادل كاظم، مكتبة الجديد، تونس، د.ت.

(٧١) Ali Sariatî, *Eslâm-shenâsî*, Téhéran, sans date, p. 38.

(٧٢) Farhang wa tamadon wa ideologie (culture, civilisation et idéologie).

(٧٣) *Eslâm - shenâsî (Connaissance de l'Islam)*, p. 4.

(٧٤) *Ibid.*, p. 15.

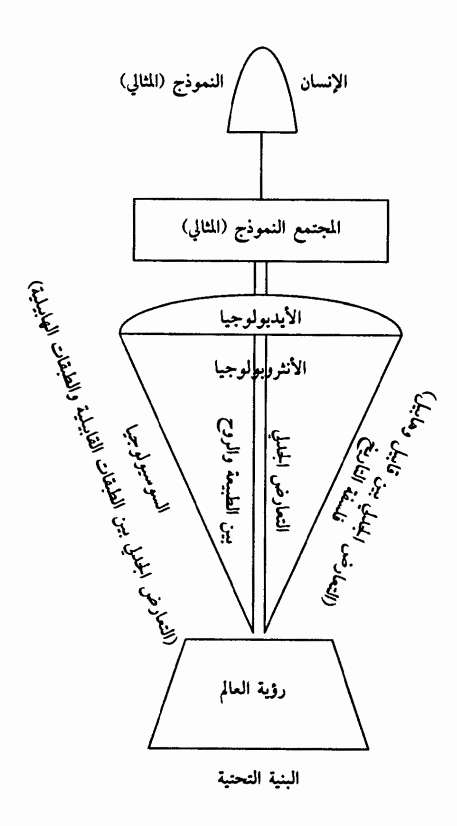
إلى ذلك، على بنية تحتية أساسية (زيربناى اصلى)، أي على قاعدة يرتكز عليها المحور العمودي «للخيمة»، الصرح الذي تنبني عليه المعتقدات، وكذلك الأيديولوجيا. كل بنية تحتية، كما يقول شريعتي، هي في نهاية الأمر رؤية للعالم (جهان بينى). ولا يهم إن كانت ماركسية أو مادية أو وضعية أو دينية: فكما أن كل فكر «فئوي» «هو أيديولوجيا نضالية، كذلك، فإن كل بنية تحتية هي بحدّ ذاتها رؤية للعالم». ومن حرم من هذه الرؤية فهو شبيه بذاك الذي غادر مقر سكناه ولم يجد مقراً جديداً، فراح يجرّ خلفه أثاث منزله لا يعرف أين يضعه، فيستقر في باحة ما - بعد أن يقر بعجزه - على أمل أن يجد مقراً نهائياً. أن يكون الإنسان من دون «رؤية للعالم» يعني أنه بلا ملاذ روحي، بلا علائق. إن «رؤية العالم» هي إذاً طريقة لتأويل الوجود. والتوحيد[٧٥] هو الرؤية الراجحة في الأيديولوجيا الإسلامية.

ترتكز على هذه الرؤية للعالم ثلاثُ دعائم: دعامة الإنسان (المحور الرئيسي)، ودعامتا التاريخ والمجتمع. وتمثل الدعائم الثلاث البنية الفوقية الأيديولوجية (الرسم البياني رقم II). ولكي يبيّن شريعتي العلاقة بين رؤية العالم والأيديولوجيا، يضرب مثالاً تبسيطياً: ففي نظره أن تأكيد عمر الخيام أن لا أحد عاد إلى الحياة بعد موته يشكّل «رؤية للعالم»، على حين أن ما يستخلصه الخيام من ذلك (يجب التمتع باللحظة التي نعيشها مهما كان الثمن) ليس سوى الانعكاس الأيديولوجي لرؤيته للعالم.[٧٦]

(٧٥) يقول علي شريعتي: «إن رؤيتي للعالم هي التوحيد، والتوحيد، بمعنى وحدانية الله، مقبول من جميع التوحيديين. ولكن في نظريتي إن التوحيد كرؤية للعالم يعني اعتبار الكون بأكمله وحدة بدلاً من تقسيمه إلى الدنيا والآخرة والطبيعة وما فوق الطبيعة، والجوهر والمعنى، والروح والجسم. ويعني أيضاً اعتبار كل الوجود كشكل واحد (...) ثمة عدد كبير من الناس يؤمنون بالتوحيد كنظرية فلسفية - دينية تعني فقط «أن الله واحد وليس أكثر من واحد». أما بالنسبة إليّ فالتوحيد هو رؤية العالم وإنني مقتنع بأن القرآن يراه كذلك»: **هكذا تكلم علي شريعتي**، المرجع السابق نفسه، ص ١٦٧ (المترجم).

(٧٦) *Ibid.*, p. 21.

الرسم البياني رقم II



المصدر: كتاب: منهج التعرّف على الإسلام، ص ١٦/١٧

أ - الدعائم الثلاث لأيديولوجيا علي شريعتي: الإنسان - التاريخ - المجتمع

مفهوم الإنسان لدى شريعتي هو خليط من الأفكار المبتذلة المستمدّة من التصوّف الإسلامي، وإلى حد ما من الفلسفة الهيغلية. وحسب كاتبنا، فإن الإنسان كائن منفي (خدا جنه)، أي مطرود من الجنة. ويجمع بداخله، في صيرورة جدلية، الطين (لجن) والروح، الشيطان واللّه. إنه عالم صغير (جهان كوجك)؛ بل هو التجلّي الظاهر للخالق، وبفضله تكتمل الطبيعة وتصبح بداخله طبيعة حية وواعية بنفسها.(٧٧)

ولكن من أين يبدأ التاريخ؟ فإذا كان آدم، وهو النموذج الأولي الأسطوريّ للإنسانية وخلاصة القوى المتعارضة «وحامل الأمانة» والكائن الكلّي الذي كان على كل الملائكة أن تسجد له، إذا كان آدم هذا يرمز إلى الهبوط في الزمن، فإن التاريخ يبدأ في المقابل منذ أول جيل لآدم، منذ الصراع الذي وضع ابنيه قابيل وهابيل وجهاً لوجه. إن قتل هابيل يعدُّ الخطيئة الأولى والدافع الأوّلي لكل حركة التاريخ. إنه مصدر كل ظلم وكل مواجهة وكل كفاح. إن أخذ هذه القوى المتضادة في الاعتبار هو الذي يشكل أساس فلسفة التاريخ. فهذه الصراعات يتواجه فيها أيضاً نمطان اجتماعيان: النمط الزراعي والنمط الرعوي. إن التاريخ، كما يقول شريعتي، هو «مسرح الصراعات بين الفئة القابيليّة القاتلة، والفئة الهابيليّة المقتولة، أي هو مسرح الحرب بين القاتل والمقتول وبين الظالم والمظلوم،(٧٨) إلى درجة أنه، وبمرور الزمن، حلّ النمط الزراعي للملكية الفردية محل المشاعية البدائية، أي محل روح التسامح، فاضمحلّ الإيمان [الديني] ولم يبق إلا النمط القابيلي السائد اليوم.

(٧٧) *Ibid.*, p. 69.

(٧٨) *Ibid.*, p. 70.

أما المجتمع، فإنه لا يعرف اليوم سوى البنى التحتية القابيليّة والهابيليّة، التي تشكّل نسيج التاريخ ذاته، وذلك بما أن التاريخ ليس سوى «حركة المجتمع وقد توقفت في لحظة زمنية».(٧٩) ومن ثمّ يستنتج شريعتي أنه لا توجد إلا بنيتان تحتيتان نشطتان في التاريخ، لا ثالث لهما. أما المقولات الماركسية حول العبودية والإقطاعية والبورجوازية والرأسمالية فليست بنى تحتية، ولكنها انعكاسات أيديولوجية لهذين القطبين الأصليين المتضادّين. للقطب القابيلي ثلاثةُ أوجه: السلطة السياسية المطلقة (ملك - استبداد)، والسلطة الاقتصادية، والاستغلال (ملك - استعمار) والسلطة الدينية، والاستبلاه (ملاّ - استحمار). هذه الاوجه الثلاثة في القطب القابيلي يقابلها القطب الهابيلي الذي يجسّده الشعب (الناس). إن الله مع الناس، بما أن الناس، حسب القرآن، هم «عيال اللّه».(٨٠) وبالنتيجة، فإن الحكم للشعب باعتباره ممثلا للّه، وليس لأولئك الذين يزعمون تمثيله سياسياً. وبالمثل، فإن رأس المال هو ملك الشعب، وليس وقفاً على ذوي الثروات الفاحشة من الاستغلاليين. وبالمثل أيضاً، فإن الدين هو شأن الشعب، وليس حكراً على مؤسسة كالكنيسة أو مؤسسة الملالي. إن لفظة الشعب في الإسلام (الناس) لها معنى عميق [ومدلول] خصوصي، لأن ليس لغير الشعب، بهذا المعنى، أن يكون ممثلاً للّه وعائلته. ولكن شريعتي يؤكد أن هذه اللفظة يجب أن تفهم باعتبارها وحدة مخصوصة، لا باعتبارها تعني اتحاداً بين الأفراد المكونين لها. «إن لفظة الناس هي كلمة مفردة في صيغة جمع، وتعني الجماعة، إذ لا توجد كلمة أخرى أكثر خصوصية يمكن اختيارها للتعبير عن معنى المجتمع الذي هو بمعنى ما الشخصية المميّزة لأفراده».(٨١) إن القرآن يبدأ بالكلام عن الألوهية وينتهي بالكلام عن الناس

---

(٧٩) *Ibid.*, p. 86.

(٨٠) *Ibid.*, p. 94.

(٨١) *Ibid.*, pp. 94-95.

(الشعب). وكذلك الامر لدى هيغل على سبيل المثال. فالروح المطلق يتجسّد في الدولة البروسية. وهكذا فالمجتمع المجسد لمفهوم الناس هو أنبل مفهوم يصرح به القرآن بعد مفهوم الألوهية.

يبدو إذاً أن كل مجهود شريعتي يرمي إلى أقنمة الشعب في جوهر إلهي وفي مقولة شمولية بحيث يكون حكمه بإرادة العناية الإلهية فوق الأرض حتمية «علمية» تاريخية. وإحقاقاً للحق - والكلام دائماً لشريعتي - فإن الحرب بين هابيل وقابيل تمثل أيضاً الصراع بين الشرك والتوحيد، الشرك المفرّق والدين الموحد. وسيتواصل الصراع إلى آخر الزمان حتى يهلك قابيل بصفة نهائية، ويسود نظام هابيل. إنه انقلاب نهائي يتقاطع مع الثورة العالمية، ونتيجته إقامة العدل والمساواة.[٨٢] وهو انقلاب يقودنا إليه التاريخ ضرورة بناء على حتمية أكيدة.

ب - التشيع وفلسفة التاريخ

يرى علي شريعتي «أن فلسفة التشيع هي فلسفة التاريخ وفلسفة كل فرق الإسلام، وليس على التشيع [الإثني عشري] في هذه الحال سوى الاستناد إلى التاريخ، وإلى فلسفة التاريخ، والإيمان بالحتمية التاريخية».[٨٣] فلئن يكن الوحي النبوي قد اكتمل مع خاتم الأنبياء، فإن «خاتمة التاريخ»[٨٤] لم تحن بعد. إن التغييرات الكبرى التي دشنها الأنبياء يجب أن تتواصل. فمثلما أخذ الأئمّة المشعل بعد ختم النبوة وتحملوا هذه المسؤولية إلى حدّ الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر ، فعلى الإنسان أن يواصل المهمة «النبوية»

---

(٨٢) يقصد شريعتي بلفظة مساواة القسط quest الحقيقي الذي يناله كل فرد وفقاً للعمل الذي ينجزه، ولا يتأتى ذلك إلا بإصلاح البنى التحتية (زير بناى) الإقتصادية لا البنى الفوقية (المؤلف).

(٨٣) *Bînesh-e târîkchîye shî eh, pp.* 18-19 (La vision historique du Shîisme).

(٨٤) *Ibid.*, p. 19.

حتى قيام الثورة العالمية التي ستسقط النظام القابيلي وتقيم العدالة.

لقد كان لنبي الإسلام، حسب شريعتي، مهمتان: مهمة إبلاغ الوحي ومهمة تأسيس الأمة. المهمة الأولى انتهت بختم النبوة، وكان على المهمة الثانية أن تتحقق طيلة القرون الثلاثة التي شهدت تعاقب الأئمة الإثني عشر. ولكن التاريخ لم يسر وفق توقّعات الرسول. فبعد اجتماع السقيفة (إبعاد الامام الأول علي بن ابي طالب لمصلحة ابي بكر) اتخذ التاريخ اتجاهين وسار في مسلكين متباعدين. فأصبح المذهب السنّي دين الحكام وقد نشره وطوّره من الأئمة مَنْ كانوا يعملون في خدمة السلطة. في حين ظل التشيّع، في المقابل، دين المحكومين والمضطهدين والمستضعفين.[٨٥] الإسلام الأول هو إسلام الخلافة وإسلام الاضطهاد والاستغلال؛ أما الثاني فهو إسلام العدالة والحرية الملتزمة. تاريخياً انتصرت الخلافة، ولم تجد الإمامة أيّ إمكانية للتحقق في التاريخ. ثم حدثت الغيبة.[٨٦]

ويدّعي شريعتي أن عصرنا الحالي هو العصر الموجود ما بين «غيبة الإمام الكبرى» ورجعته. إنها فترة تفرض على الشعب مسؤولية مباشرة. لذلك، عليه أن ينتخب ممثلاً عن الإمام الغائب. إن زمن الحرية آتٍ لا محالة، وسيقضي في النهاية على النظام القابيلي القمعي، وعلى الفوارق الاجتماعية. ومن ثم، فعندما يثور الشعب على الجبابرة يحصل البعث (وهو أيضاً ثورة عالمية). «إن الإمام المنتظر والموعود، المصلح، المبعوث بسيف الانتقام، الذي ينشر العدل الكفيل بتحرير كل شعوب العالم، هو في الحقيقة ذاك الذي ينتظرنا»،[٨٧] أي أنه ينبغي علينا إنجاز الثورة حتى تحصل الرجعة. إن الإمام سيستجيب لنا، لأن «انتظاره» لا يعني في النهاية سوى ثورتنا تلك،

(٨٥) *Aqîdeh* (croyance), pp. 20-24.

(٨٦) *Ibid.*.

(٨٧) *Ibid.*, p. 22.

التي هي من الوجهة الاجتماعية ثورة عالمية. وهي أيضاً ثورة تتقاطع مع رجعته: وهذا مثال على الخلط بين الأسطورة والتاريخ. إذاً فتشيُّع شريعتي هو تشيّعٌ مبطّنٌ بـ «يوطوبيا» ثورية.

أما ما تعنيه كلمة إسلام من خضوع للإرادة الإلهية، فإن شريعتي يعتبر أن هذا الخضوع يجب أن يفهم على أنه نوع من العبودية إزاء ربوبية اللّه. فهذا الخضوع لا يستبعد أبداً الثورة ضد النظام القابيلي، بل على العكس. فالإسلام ثورة ضد كل جبروت وانحراف وظلم، بل إن مقاومة كل نظام قمعي هي جزء من هذا الخضوع نفسه. ونتيجة لذلك ينبغي أن نخضع للّه، وأن نعارض في الوقت نفسه كل نظام زمني وقمعي.[٨٨]

تفسر هذه الصفحات القليلة - باختصار - أهم آراء شريعتي، وقد كان لها كما نعلم تأثير كبير على الشباب، ولعبت دوراً أساسياً في الثورة الإيرانية. ولنبدأ الآن بتحليل هذه الآراء في ضوء السياق المقارن الذي اعتمدناه:

أ - إن فكر شريعتي هو فكر أيديولوجي بكل معنى الكلمة. فنحن نكتشف فيه كل عيوب البنية الأيديولوجية من«أبلسة» diabolisation للخصم المتمثل في هذا المجال المحدد بالنظام القابيلي، ومن «مثلنة» idéalisation للجماعة المنتمي إليها، المتمثلة في النظام الهابيلي. إنه الرأي المسبق الذي يعني رؤية مانوية للتاريخ، وهي الرؤية التي يترتب عليها نزوع إلى تجميع مختلف الخصوم في «سلة» واحدة. وهكذا ففي المجال الديني يعارض المذهب السنّي التشيّع، وفي المجال السياسي يعارض الحكام المحكومين، وفي المجال الاجتماعي تعارض الطبقات الميسورة المساواة (القسط) بين الأفراد.

يتعلق الأمر إذاً بفكر مضاد للجدل لا ينعدم فيه فقط كل نقد

(٨٨) *Bînesh-e târîkhî-ye..., op. cit.*, p. 21.

للمنطلقات، ولكن يعوّض فيه أيضاً عن التماثلات وعن الوظيفة الرامزة للفكر (وظيفة هامة جداً في كل فكر تقليدي) بمماهاة متسلسلة. ففي الحقيقة لا شيء يجمع صراع النمطين الزراعي والرعوي (على فرض أنهما يمثلان النظامين القابيلي والهابيلي وفق الطريقة الميثية - التاريخية) ومفهوم صراع الطبقات كما ظهر مع الثورة الفرنسية حيث كانت البورجوازية «حمّالة ليوطوبيا مساواتية».(٨٩) وانطلاقاً من ذلك، فإن ما يتمظهر في التاريخ هو تناسخات les avatars قابيل نفسه. فمرة يكون قابيل هو المذهب السنّي، ومرة الاضطهاد، ومرة الرأسمالية والاستعمار... ومع ذلك يظل قابيل، كما يقول غابل في معرض تحليله الأيديولوجيا النازية: «السبب الوحيد ما فوق الزمني لكل ما هو سلبي في التاريخ».(٩٠) ومن هذه الزاوية، فإن فكر علي شريعتي الذي يجمع في سلة واحدة من دون أدنى تردد خلفاء القرنين الثامن والتاسع الميلاديين ورأسمالية الشركات الاحتكارية والشركات العالمية والرأسمالية الجديدة هو مثال ساطع على الوعي الزائف، وذلك ما دامت كل متغيرات التاريخ تفسر انطلاقاً من مقدمة اختزالية. إنه الانتصار المسيحاني للنظام الهابيلي. فإذا كانت الفكرة المحورية لشريعتي تقرر منذ البداية أن النظام الهابيلي سينتصر بمقتضى الحتمية التاريخية، فإنه ينتج عن ذلك حسب منطق الأيديولوجيات العنيد أن كل نظام قابيلي مدان سلفاً ليس من قبل «عراف» التاريخ فحسب، ولكن من قبل العناية الإلهية نفسها أيضاً.

ب - إن فكر شريعتي هو مثال نموذجي على الخلط بين السياقات الثقافية. فهو يخلط مثلاً بين الأسطورة والتاريخ. إن خلق آدم حسب القرآن II-28-32 هو حدث قد حصل في الأزمنة الأولى. إنه حدث أسطوري. لقد خلق آدم منذ الأزل ليكون خليفة اللّه على الأرض، وهو الذي علّمه اللّه

---

(٨٩) J. Gabel, *op. cit.*, p. 720.

(٩٠) J. Gabel, *Idéologies*, *op. cit.*, p. 66.

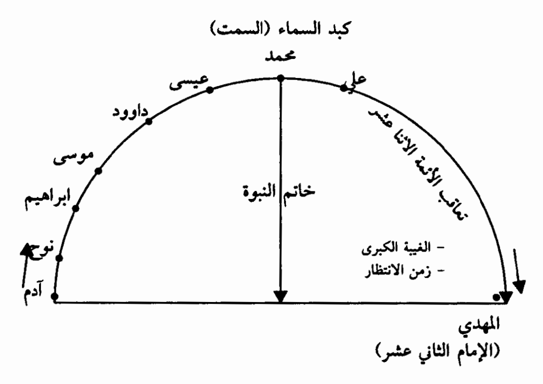
الأسماء كلها، وهو الذي قبل بموجب العهد «حمل الأمانة» التي رفضتها المخلوقات الأخرى، وهو الذي سجدت له كل الملائكة إلا إبليس الذي أبى واستكبر. كل هذه الأحداث ترمز إلى فكرة الإنسان باعتباره نموذجاً للإنسانية. إن شريعتي يقبل إلى حدّ ما هذه الرؤية حول الإنسان، ولكنه يضيف إليها فكرة أن الإنسان هو الخلاصة الجدلية للطين والروح، وهو الكائن الذي تتوصل فيه الطبيعة إلى الوعي بذاتها (وهي فكرة هيغلية إلى حد ما). إلى هذا الحدّ نبقى تقريباً في مستوى الأسطورة. ولكن انطلاقاً من هذا الحدث الأسطوري يغيّر شريعتي وجهته. فعندما يعتبر قتل هابيل حدثاً تدشينياً في التاريخ، فإنه يلج دفعة واحدة في التاريخ الخطيّ، فيخفض الأسطورة إلى مستوى تاريخي، لا بحركة نزول وتجلٍ للمقدس في الزمان التاريخي، ولكن «بالتخلّص» من مضمونها الأخروي. إن الزمن المثالي imaginal والدوري يتحول إلى زمن خطي نُزعت عنه صبغته الأسطورية. وبذلك ينقلب تضاد قوتين نشكونيتين cosmogoniques إلى جدلية بنيتين تحتيتين متضادتين: فالأسطورة تخفض إلى مستوى جدلية نظامين اجتماعيين من المفروض أنهما يفسّران حركة التاريخ. وهكذا يصبح التاريخ المقدس تاريخاً محضاً. وعلى حين أن صورة آدم في الإسلام، باعتبارها تجسيداً للكلمة المسبقة الوجود logos préexistant وباعتبارها الحقيقة المحمدية، هي نقطة بداية دورة النبوة ومن ثمّ دورة ولاية الأئمة في الإسلام الشيعي والحقيقة الموحى بها لرجعة الإمام الثاني عشر (المهدي) في آخر الأزمان، فإن شريعتي يضرب صفحاً (وهو يحيل إلى هذه الأدوار الرئيسية بالنسبة إلى الوعي ونظرية المعرفة الشيعيين) عن كل ذلك، لأن الإنسان المناضل في رأيه هو الذي يجب أن يضطلع بهذا الدور بعد الغيبة الكبرى. انه يرى أن هذه الغيبة الكبرى تتزامن بطريقة غريبة مع «خاتمة التاريخ»، باعتبارها حتمية علمية وتاريخية. ولكن شريعتي يذهب إلى أبعد من ذلك بعد، لأنه يبحث، وهو يعود القهقرى في الزمن ويلتف حول دورتي النبوة والولاية، عن الدافع

الأول لهذه الحتمية التاريخية في أولى حلقات هذه السلسلة، وهي قتل قابيل هابيل.

ومهما يكن من رأي شريعتي، فإن الرؤية الدورية للنبوة في الإسلام هي على علاقة بدورتي النزول والصعود اللتين تشكلان - كما بينا ذلك في الباب الأول - إحدى كبريات بنى الفكر التقليدي. فحسب هذه الرؤية لا يتموضع الإنسان في أفق التاريخ، ولكنه يبقى منفتحاً على حدث حصل في الأزمنة الأولى. ولئن يكن الإنسان قد اختير ليحمل الأمانة، وربما عموم الأسماء والصفات الإلهية، فذلك ما يشكل، بصورة ما، القاعدة الثيولوجية - الأنثروبولوجية théo-anthropologique لإنسانيته. إن مهمته الأخروية تتمثل في التذكير بالعهد الذي حُمّل بفضله الأمانة؛ وبعبارة أخرى، في تحقيق تلك الكلية التي شكّلت مصيره قبل أن يوجد التاريخ. إن تذكّر هذا العهد وتفعيله في الذاكرة هو الدواء القادر على شفاء الإنسان من داء النسيان، نسيان هبوطه إلى الأرض. وعليه، فإن مصير الإنسان لا ينتقش، في حتمية خطية تاريخية، بل - بحكم صعود عمودي - في ذلك الأصل الأول الذي لم ينفصل عنه إلا بكيفية وهمية.

ونتيجة لذلك، فإن التاريخ - إن جاز لنا أن نتحدث بعد عن تاريخ - منظوراً إليه من زاوية العرفان الذي يتجلّى من خلال التنزيل القرآني، وكذلك من زاوية تشديد القرآن على فكرة الآخرة، هو تاريخ أخروي. إن تاريخ النبوة يبدأ مع آدم، ويرمز إليه بسير الشمس نحو سمت السماء. وعند هذه النقطة ندرك قمة دورة النبوة، المحطة النهائية لنبي الإسلام خاتم الأنبياء. إن الأنبياء السابقين لمحمد لم يكونوا إلا تجلّيات جزئية للكلمة المسبقة الوجود، بينما يعدُّ محمد التجلّي الكلّي والكوني لها.

الرسم البياني رقم III
دورتا النبوة والولاية في التشيع الاثني عشري



يبدأ دور الولاية الشيعية بالتحديد مع السير الغسقي للشمس نحو الغرب بعد مرورها بالسمت (كبد السماء)، وفي هذا الانحدار نحو الغرب تتجلى الظلال التي تجسّد الأئمة (أولياء اللّه) في الوقت الذي تتقابل فيه المشارق والمغارب، فيتناظر كل نبي من أنبياء دورة النبوة التصاعدية مع إمام غسقي من أئمة دورة الولاية التي تبدأ منذ انحدار الشمس نحو الغرب (أنظر الرسم البياني رقم III). وكلما وضحت هذه النقاط (أسماء الأنبياء) مع تدرج الشمس نحو كبد السماء اختفت نظيراتها في أفق الغيب مع انحدار الشمس نحو الغرب. وبرجعة الإمام الثاني عشر يتطابق المبدأ والمعاد وتكتمل دورة التطور الروحي. ومثلما يستمد الأنبياء نورهم من «مشكاة الأنوار النبوية» (الكلمة المسبقة الوجود) لخاتم النبوة، يستمد الأئمة[٩١] نورهم من شمس ولاية خاتم الأئمة. هناك اذاً تماثل تام بين الدورتين. فالنظير الأخروي لنبي الإسلام هو الإمام الثاني عشر المهدي (المنتظر) الذي سيرجع ليغلق دورة

(٩١) *M. Lâhîjî, Sharh-e Goshan-e Râz*, Téhéran, pp. 315-316.

النبوة ودورة الوجود معاً. وإن انتظار إمام آخر الزمان، الذي ستكشف رجعته عن الحقائق الباطنية، هو الذي يجعل من التشيّع ديانة انتظارية أخروية. ومثلما كان محمد خاتم الأنبياء تجسيداً مطلقاً للحقيقة المحمدية، فإن نظيره الأخروي المهدي سيكون التجلّي لهذه الحقيقة نفسها.

وهكذا، فإن التشيُّع، منظوراً إليه من زاوية عرفانية، هو المظهر الباطني للإسلام. ولذلك فالرغبة في جعل التسنّن والتشيّع تجسيداً لِنظامَين اجتماعيين متعارِضين يمثلُ أحدُهما الطغاةَ والآخر المستضعفين تعني خيانة المعتقد السنّي بقدر ما تعني جحد القيمة الأخروية للتشيّع.

ثم ماذا عن الغيبة؟ إذ المسألة ذات أهمية كبرى بما أن شريعتي يطابق بين هذا الحدث وميلاد التاريخ.

إن زمن الغيبة يقع «بين الأزمنة»، (٩٢) أي هو «زمن تهيمن عليه الأهمية الأخروية للإمام الثاني عشر المسمّى أيضاً «صاحب الزمان». ينقل هنري كوربان عن حيدر آملي (القرن ١٤م) قوله: «مثلما بدأت النبوة المشرّعة مع آدم وأدركت أوجها مع محمد، وغابت بعده كما تغيب الشمس بعد غروبها، كذلك بدأت الولاية، أي النبوة الباطنية، مع مجيء هذا الليل، بعليّ الإمام الأول، ثم تدرجت من إمام إلى إمام كما يتدرّج القمر في ظلمات الليل حتى يطلع الفجر مع الإمام الثاني عشر والأخير، فيبدّد ظلمات هذا الليل. وإن هذا الليل هو زماننا الوجودي، وهو الزمن الواقع بين الأزمنة باعتباره زمن غيبة الإمام. إنه ليل الرموز، ليل الباطنية الذي لا غنى عنه». (٩٣)

وعليه، فإن كل الخطابات التي تزعم تفسير التشيع بواسطة قوانين السببية التاريخية تجانب «ما يشكّل جوهر الفكر الشيعي ومادة وعيه لأن زمن

(٩٢) H. Corbin, En Islam iranien, vol.III, *op. cit.*, p. 326.

(٩٣) *Ibid.*, p. 327.

الإمامة يظل بين الأزمنة»،[٩٤] أي في زمن يشكّل هو أيضاً «عالماً موازياً»:[٩٥] إنه الزمن اللطيف، زمن العالم المثالي وزمن الروح، زمن لا نلجه إلا بإزالة الحجب والانزياح خارج الزمن التاريخي المدنس.

وهكذا، فإن شريعتي، وهو يختزل رجعة الإمام إلى ما يشبه الثورة العالمية، يخفض كل حركة متصاعدة نحو الدوائر المتعالية للدلالة (وهي الحركة التي حدثنا عنها أركون، انظر الفقرة الثالثة من الباب الرابع) إلى مستوى صراع نظامين اجتماعيين، مما يؤدي - حتماً - إلى نوع من المسيحانية الاجتماعية. إذ لا يمكن، كما ذكرنا ذلك آنفاً، نزع مفهوم ديني من سياقه وإدماجه في سياق آخر من دون أن نفسد بالحركة نفسها شبكة الدلالات المتراصة التي تنسج لحمة العالم الذي ينتمي إليه.

وهكذا، فعندما نتحدث عن الدائرة الأخروية (الفقرة الثالثة من الباب الرابع)، فإن هذا المفهوم لا معنى له إلا في أفق دورتي النزول والصعود، لأن كل شيء طالما هو مشدود نحو الآخرة، لا يكتسب مدلوله الحقيقي إلا في الطوبوغرافيا الشاملة للوجود. أما إذا فُصل هذا المفهوم عن هذه الرؤية الإجمالية، فإنه يخسر بُعده الإلهي من دون أن يكتسب في مقابل ذلك شحنة تاريخية حقيقية، فيظل في المنطقة الحرام no man's land حيث لا يعود الفكر يستمد نوره من كلمة النبوة، كما لا يعود مدفوعاً بالحركة الجدلية للتاريخ. إنه يبقى في أحسن الحالات في المنطقة الغائمة للآمكان، منطقة يستبد بها التغرّب اللاّواعي كل الاستبداد.

ج - ويستعيد شريعتي نتيجة لكل ذلك معظم المقولات الماركسية؛ وإذ يعطيها معاني جديدة، يقولبها وفق البنى نفسها التي ينكرها. فالفكرة القائلة إن الرؤية التوحيدية [الإسلامية] للعالم تتحقق عبر الإنسان والتاريخ

---

(٩٤) *Ibid.*

(٩٥) *Ibid.*, p. 329.

والمجتمع في الأيديولوجيا الإسلامية لتفضي إلى المجتمع المثالي، هي نوع من هيغلية مشوّهة، مفصولة عن نظام العقل وعن كل الجهاز المفهومي للجدل. ومثلما اختزل شريعتي «الروح المطلق» إلى مفهوم توحيدي غائم، فقد ردَّ أيضاً كل الماركسية إلى المقولات الاجتماعية والاقتصادية من دون أي اعتبار للمعنى الفلسفي للبراكسيس. إن مقولات هذه الماركسية الغائمة المتفشية في فكره تتكشف في استعماله، كيفما اتّفق، مصطلحات البنية التحتية والبنية الفوقية والحتمية التاريخية (المسماة أيضا «علمية») والعلاقات الجدلية والمشاعية البدائية إلخ. . . وباختصار، فإن كل الرطانة توجد هنا. بحيث أن شريعتي يلتهم بِشَرَهٍ كل فضلات الماركسية في الوقت الذي يدعي مناهضتها.

إن إسلام شريعتي المؤدلج - مهما تكن دوافعه الدينية والعاطفية - يشف عن مقولات اجتماعية - اقتصادية مسطحة. فبرغم عدائه للغرب فقد خضع لتأثير تغرّب لاواعٍ: إذ لم يستطع من ناحية أن يتجاوز الرؤية الاختزالية للبنى التحتية والفَوقية، ولم يتفطن من ناحية أخرى إلى أنه، وهو يخفض البعد المقدس للإسلام إلى مستوى التاريخ، يعلمنه وينهكه في الدفق المتواصل للصيرورة التاريخية.

لنضرب مثالاً نبين به إلى أيّ حدّ خفض شريعتي المفاهيم التقليدية إلى مستوى مبتذل: فهو يترجم مفهوم «رؤية العالم» بالعبارة الفارسية (جهان بينى). ورغم أنه لم يكن أول من استعمل هذه العبارة، فقد جعل لها دوراً مميزاً في منظومته الفكرية. والحال أن هذه العبارة مشحونة في الفكر الإيراني بحمولة ثقافية قديمة. فقد استعملها حافظ الشيرازي ليبيّن «الرؤية الكونية للحكيم» الذي يتأمل لعبة العالم، فيرى الواحد في الكثرة والكثرة في الواحد. وقد كانت الرؤية الكونية لدى حافظ ترتبط بنظرة الحكيم التأملية. وهذا الحكيم «متلاعب بنظره» (نظر باز) أيضاً، أي هو إنسان منفتح على فضاء اللعبة التي مدارها على اللعبة التي يبسط المقدس بواسطتها سحره على

مرايا العالم. إن اختزال هذه العبارة المشبعة إلى حد كبير بنغمات رؤيوية إلى مستوى الموجود ذي البعد الواحد المتناهي (البنية التحتية الأيديولوجية) يعني إعادة رؤية هذه اللعبة الإلهية عبر «الموشور» المشوّه لمرآة مهشمة. وهذا ما حصل بالتحديد في وعي شريعتي إذ انصبت فيه كل الرموز التقليدية في قوالب البنى الاختزالية.

والخلاصة كالتالي: إذا ما ألّفنا بين هيغل مجرّداً من كل جهازه المفهومي عن نظام العقل وفينومونولوجيا الروح، وماركس مجرداً من نظرية البراكسيس، والإسلام مبتوراً من قطبيه (المبدأ والمعاد)، نحصل على «حساء متخثر» قوامه «كومة» من عناصر مجردة من قوامها الأنطولوجي من جراء فصلها عن القاعدة الميتافيزيقية التي تشكلها وتسوّغ وجودها. إن فكراً كهذا لا يمكن أن يكون سوى فكر بلا موضوع، ومن ثمة بلا محل. ولكن بما أنه فكر لا يهتم إلا بالعمل، ويقدم «حلولاً» سهلة لكل المشاكل، ويوفر في الوقت نفسه مخرجاً استعجالياً للمأزق الذي تتخبط فيه الحضارات التقليدية اليوم، فإنه يمارس إغراءه بفعل ذلك «الأريج الأيديولوجي الفوري المفعول»[(٩٦)] الذي يحيل عليه عبد اللّه العروي وهو يحلل التأثير الكبير لفرانز فانون F. Fanon في العالم الثالث. فالعنصران اللذان يؤطران كل نزعة أيديولوجية يوجدان مجتمعين بلا انفكاك في هذا الفكر. فمن جهة أولى الحوافز الانفعالية والدوافع المحركة المنبعثة عن الانماط البدئية، ومن جهة أخرى التغرّب اللاّواعي والجهاز شبه العقلاني وشبه الحديث المستمدان من الأيديولوجيا المتفشية للماركسية المبتذلة.

مخاطر هيجان الجماهير

إن أدلجة الأديان تخفي خطراً مرعباً يتمثل في تفلّت السلوك اللاّعقلاني

(٩٦) A. Laroui, *Idéologie arabe contemporaine*, Paris, 1967.

للجماهير.

إن الفكر الأسطوري الديني هو فكر ضدّ النقد، فكر غير مفهومي. إنه يشتغل بواسطة المصادفة والتحول المتبادل transmutation، ويجمع بين الأشياء الأكثر تنافراً، ويماهي الكلّ مع الجزء، ويعمل بواسطة السببية السحرية - التزامنية، ويراتب الأزمنة والفضاءات رغم اختلافاتها الكمية. كل هذه السمات تترجم عن نفسها بالاستعمال المكثف للبلاغة والمجاز في لغة التخاطب اليومي. فحتى يكفي قول مأثور لتهييج مشاعر الناس فلا بد أن يتلبس شكل لغة انفعالية ذات إيقاع ورنين. ويكفي أن نذكّر بالدور الأخاذ الذي لعبته الشعارات الموقّعة الموزونة في الثورة الإيرانية، شعارات فتحت للناس باباً لتمني أيّ شيء وكلّ شيء. إن وضعية شاعرية كهذه تصبح في سياق فكر أيديولوجي إطاراً لتحولات رهيبة وسلاحاً مخيفاً في يد ممرضين مأفونين.

إن من المستحيل - بكل أسف - أن نبعث ألوهيات ميّتة. فتلك التي نريد إحياءها ليست أَلُوهِيم Elohim ولا يَهُوه Jehovah ولا اللّه، ولكنها مجرّد أقنعة تختفي وراءها مسوخات التاريخ. ذلك أننا لا نتعرف إلى هذه الألوهيات في نقاوتها الأصلية، وإنما بعد أن تنكرت في زيّ من المماثلات الزائفة وسوء الفهم. فنحن نحتمي وراء رموز زائفة، فنخلط بين المواجد الصوفية وهذيان الجموع الهائجة: جموع لا علاقة لها بتلك التي كانت تشكّل أمّة المؤمنين المتجانسين، ولكنها كتل مذررة، وحطام من نتاج مجتمع حضري مصنّع، يمسك بدواليبه سحرة متشبثون بلغة العصر الشمولية، ويعدون الناس بالجنة الأرضية. إن التخلي عن الملكات النقدية، والتماهي مع صور فائت أوانها لديانة اختزلت في بعد وحيد هو الخيال الجامح، كلّ ذلك لا يؤدي بنا إلى تعال جديد، ولكنه، على العكس، يسرع بنا إلى نكوص شبيه بذاك الذي قادتنا إليه الأديان الشمولية المعاصرة. كل هذا العناء الضائع لا يفضي بنا البتة إلى ميلاد إنسان جديد، ناهيك عن بعث

الإنسان الكامل والمتحرر الحيّ الذي عرفته الأديان الآسيوية الكبرى في ماضي الزمن، ولكنه يصنع في خضمّ الجلبة والضوضاء إنساناً أدنى مطموساً في الكتلة الهامدة للاشعور ومنوَّماً مغنطيسياً.

كان غوستاف لوبون G. Le Bon قد بيّن في كتاب شهير، يستحق أن يُقرأ من جديد من دون أحكام مسبقة، كيف يمكن لمجموعة بشرية أن تكتسب أحياناً طبائع جديدة مختلفة جذرياً عن طبيعة كل فرد من أفرادها.[٩٧] إذ تنبثق في هذه الحال روح جماعية قادرة على خلق «جمع سيكولوجي»[٩٨] تتحكم فيه قوى لاواعية إلى درجة تنمحي معها قدرات الناس التفكيرية، وبالتالي فردانيتهم. وفي سياق هيمنة الكيفيات اللاّواعية ينصهر المختلف في المؤتلف.[٩٩] وهكذا، فانمحاء الشخصية الفردية، وهيمنة اللاشعور، وتوجيه سلوك الناس عن طريق الإيحاء والعدوى، كل ذلك له دلالة خطيرة هي النكوص نحو مستويات النفس العتيقة. إذ يكفي أن يُولّف الإنسان جزءًا من جمع، حتى يتراجع درجات عدة في سلم الحضارة. فقد يكون الإنسان المعزول فرداً مثقفاً، ولكنه يصبح بمجرد انتمائه إلى جمع إنساناً غريزياً، وبالتالي متوحشاً. فهو يجمع في هذه الحال بين العفوية والعنف والضراوة، وكذلك الحماسة والبطولة التي يتميز بها الإنسان البدائي.[١٠٠]

هذا النكوص، الذي هو بمثابة تفعيل «للرصيد الوراثي»،[١٠١] يتّسم بغلبة الاندفاع الغريزي والحركية وسرعة الغضب والهيجان. فالجمع يجسّد العصور البدائية الكامنة داخل كل فرد منا ويعيد تفعيلها.[١٠٢] ولهذا السبب

---

(٩٧) Gustave le Bon, *Psychologie des foules, Félix Alcan*, Paris, 1934, p. 12.

(٩٨) *Ibid.*, p. 15.

(٩٩) *Ibid.*, p. 12.

(١٠٠) *Ibid.*, p. 16.

(١٠١) *Ibid.*, p. 19.

(١٠٢) *Ibid.*, p. 36.

كانت جاذبية الصور وانفجار الخيال، والاستدلال بالمماثلة حيث «الأشياء الأكثر وهمية والأبعد احتمالاً هي الأكثر تأثيراً وإقناعاً».(١٠٣) ومن هنا أيضاً كان التأثير الكبير للشعارات الرنانة على الجموع، إضافة إلى الافتتان بالصيغ الخطابية الساحرة في المجتمعات العتيقة. ولهذا السبب أيضا تبرز الحاجة الملحة إلى القائد والزعيم وإلى الإنسان الساحر الذي «ينبهر كما يؤكد غ. لوبون بالفكرة التي سيصبح فيما بعد مبشراً بها».(١٠٤)

هؤلاء المحرضون هم أشخاص ذوو جبلة خاصة، «يتم تجنيدهم من بين العصابيين، والمهتاجين أشباه المجانين».(١٠٥) لذلك، فكلّ الحجج والبراهين لا تصمد أمام قناعاتهم الراسخة. إن أساليبهم في العمل ترتكز على الجزم والتكرار الهلوسي بطريقة تستحوذ على السامع وترهقه وتنقل إليه عدواهم. إن مفتاح شخصياتهم يرتبط بقدرتهم على إحاطة أنفسهم بهيبة تعتمد في جوهرها على «منع الناس من رؤية الأشياء على حقيقتها وعلى شلّ تفكيرهم».(١٠٦)

وقد وضّح فرويد، عندما حلّل كتاب غ. لوبون المذكور، أن التماهي يرتكز على قاعدة ليبيدية. فقد حلّل ظاهرة النكوص بالاستناد إلى نظريته حول «العشيرة البدائية». ووفق هذه النظرية، تبرز لنا الجموع «بمثابة إعادة إحياء للعشيرة البدائية. وبما أن الإنسان البدائي كامن داخل كل فرد، فإن الجموع البشرية قادرة على إعادة إحياء العشيرة البدائية».(١٠٧) ويضيف فرويد: «إن زعيم الجمع يجسّد دائماً الأب البدائي المهاب: فالجمع يرغب

---

(١٠٣) *Ibid.*, p. 52.

(١٠٤) *Ibid.*, p. 98.

(١٠٥) *Ibid.*

(١٠٦) *Ibid.*, p. 110.

(١٠٧) S. Freud, *'Psychologie collective et analyse de Moi'*, in Essais de Psychanalyse, Petite bibliotèque Payot, p. 150.

دوماً في أن يحكمه زعيم لا حدود لقوّته. وهو متعطش أيّما تعطش إلى السلطة. هذا الأب البدائي هو المثل الأعلى للجمع الذي يهيمن على الفرد بعد أن يأخذ محل مثال الأنا». (١٠٨) وهكذا ينصهر الفرد في الجمع، وينكص إلى مستوى القبيلة البدائية، ويتخلى عن مثاله الأنوي، ويستبدله بالمثال الجماعي الذي يجسّده الزعيم.

أما يونغ فقد بيّن من جهته أن كل ردّ فعل انفعالي جماعي يؤدي إلى النكوص: فكل انفعال يؤدي إلى التراجع باتجاه مستويات النفس العتيقة بقدر ما يكون سبباً في احتجاب العقل الإنساني خلف الاندفاعات الغريزية مفسحاً المجال لتسرب الغرائز البدائية. ثم أضاف: «إن الأمم، بصفتها أوسع المجموعات المنظمة، تتميز من وجهة نظر علم النفس، بالرعونة والغباء والتوحش اللاأخلاقي، وهي شبيهة بالزواحف ذات الأجسام الضخمة والأدمغة الصغيرة جداً. إنها تعرض عن الحجج العقلية، ولديها قابلية لأن تقاد إيحائياً كما يُفعل بالمصابين بالهستيريا. إنها طفولية ومزاجية وانفعالية... إنها غبية غباءً عجيباً، وإنها جشعة ومتهورة وعنيفة عنف حيوان الكركدن عندما يستفيق فجأة من نومه. إنها دائمة الحمق ودائمة الانفعال ودائمة الغيظ والأحكام المسبقة، وهي فوق ذلك فريسة لأتفه أنواع الخدع». (١٠٩)

أما لورنز فقد بيّن، عندما حلّل هذا النكوص من وجهة نظر عالم البيولوجيا، أن علم نفس الجموع هو شكل من أشكال «الحماسة النضالية». (١١٠) فالأمر، في رأيه، يتعلق برغبة الناس الغريزية في الانتماء إلى

(١٠٨) *Ibid.*, p. 156.

(١٠٩) *Psychology and National Problems (1936), in The Symbolic Life*, vol.XVIII, Routledge & Kegan, London, 1977, pp. 571-572.

(١١٠) Konrad Lorenz, *L'Agression, une histoire naturelle du mal*, Flammarion, Paris, 1969, p. 283.

مجموعة متلاحمة تناضل من أجل مُثُل موحّدة قد تكون «متدنية المستوى إلى حد كبير». هذا النزوع هو الذي يفسّر سرّ «تشكل عصابات من الشبان تشبه بنيتها الاجتماعية بكل وضوح بنية المجتمعات البشرية البدائية».(١١١) إن هذا النزوع، إذا لم يكن مراقباً ولم يوجه الوجهة السليمة، أو إذا ما استغله أصحاب الشعارات المتطرفة، فقد «ينحرف انحرافاً مفجعاً».(١١٢) ثم لاحظ بعد ذلك أن لفظة الحماسة تعني في اللغة اليونانية أن يكون شخصاً ما قد استحوذ عليه الإله، كما أن اللفظة الألمانية Begeisterung تعني أن شبحاً يسكننا ويتملّكنا.(١١٣) ولكن خطر الاستحواذ يكمن في أن الشيطان هو الذي يسكننا في النهاية، وليس الإله، وأن ما كان في الأصل «آلية انفلات محكومة سلالياً»،(١١٤) يصبح إذا ما وجِّه بطريقة مغايرة (بواسطة سلوك فكري مانوي وشعارات رائجة) سلوكاً خطراً جداً. ويضيف لورنز: «إن الديماغوجيين متضلّعون في فن صناعة الإمّعات، أي الأشخاص المنقادين العادمي الشخصية، وهم قادرون بالتالي على أن يشعلوا أشكالاً خطرة من الحماسة النضالية».(١١٥) حينئذ، وحالما تنحرف «الرعشة المقدسة»، «تخرس الروح النقدية وكل الاعتبارات الأخلاقية، فتنقلب القيم انقلاباً كلياً»(١١٦) إلى درجة «أن الفكر المفهومي والالتزامات الأخلاقية تنحدر إلى الحضيض». وكما يقول المثل الأوكراني: «عندما يُرفع العلم، فإن كلّ الذكاء يتجمّع في البوق».(١١٧)

كل هؤلاء الكتّاب الذين ذكرناهم بلا ترتيب قد نبهونا إلى الظاهرة

---

(١١١) *Ibid.*, p. 282.

(١١٢) *Ibid.*, p. 283.

(١١٣) *Ibid.*

(١١٤) *Ibid.*, p. 285.

(١١٥) *Ibid.*, p. 287.

(١١٦) *Ibid.*, p. 283.

(١١٧) *Ibid.*

نفسها: النكوص إلى مستويات النفس السفلى. إن هذا النكوص يشكّل على المستوى الانفعالي إحدى أكثر النتائج شؤماً لكل أدلجة مفرطة الفكر. إن الإنسان الساحر الذي يبرز عندئذ من خبايا اللاشعور يشبه الجنّ في حكايات ألف ليلة وليلة، الذين يظلون تحت المراقبة طالما هم محبوسون داخل قمقمهم، ولكن بمجرّد السهو عنهم ينعتقون، ويكبرون فجأة، ويتضخّمون، وينتهي بهم الأمر بأن يصرعوا أولئك الذين أعتقوهم.

وهكذا خلقت الثورة الإيرانية بنية انفعالية فريدة في نوعها، ارتدّت بالمجتمع نحو مستويات سفلى من الوعي وخلقت جواً غرائبياً لا يمكن لإنسان العصر أن يطيقه. ففي بحر أشهرٍ انتشرت أساليب عيش قبلية من إعدامات بلا محاكمة، ورجم وجلد ونهب، وانتشر بذلك جوّ من الرعب جعل الكثير من الناس يعتقدون أنهم يعيشون في عالم خيالي كل شيء فيه ممكن، ولا شيء فيه يخضع للمنطق.

درس نوربرت إلياس N.Elias انفعالية إنسان العصور الوسطى فكتب عن أعمال العنف في هذه العصور يقول: «إنها بمثابة شهادات على مجتمع يركن بكل سهولة وسرعة وتلقائية إلى غرائزه وأحاسيسه، ويطلق العنان لانفعالاته، وينتقل من النقيض إلى النقيض بشكل أكثر وضوحاً بكثير مما في العصور اللاحقة».[١١٨] ولذلك، مع الثورة الإيرانية، كان الانطباع السائد أننا نعود القهقرى بالزمن عندما شاهدنا انبعاث مردة وجنٍّ اعتقدنا خطأً أنهم بادوا منذ زمن بعيد، وعندما رأينا انبعاث أعراف وعادات اعتقدنا أنها اندثرت منذ قرون.

هذه الحساسية العتيقة، التي انبعثت للوجود ثانية، كانت أحد الأسباب الرئيسية التي دفعت الفئات المتنوّرة في المجتمع الإيراني إلى الهجرة. فإذا ما كان تطور الأعراف والعادات قد انبنى، حسب إلياس، على «تنظيم جديد

(١١٨) Norbert Elias, *La civilisation des moeurs*, Calmann-Lévy, 1973, p. 360.

للغرائز»، وعلى أنا أعلى اجتماعي عظيم، فإن انبجاس القاع العتيق من أعماق الزمن لا يمكنه إلا أن يتعارض مع الصيرورة الطبيعية للتحرّر، ويصدم حساسية الناس التي تعتبر التحرر حقاً مكتسباً. لقد كان قسم كبير من المواطنين الإيرانيين يشاطر الإنسان الواعي المعاصر وجهة نظره عن العدالة والموت وكرامة الإنسان، كما أن قسماً كبيراً منهم تخلّى عن غرائزه عن طريق «رقابة ذاتية داخلية» حتى يكون في مستوى ذوق الإنسان الحديث وسلوكه. وأخيراً فقد كان الفصل بين الشأنين العام والخاص أمراً محسوماً وطبعياً لدى قسم كبير من المواطنين إلى درجة أنهم كانوا ينظرون إلى الدين على أنه مسألة خاصة، وليس أداة قهر في يد الدولة التي لا يمكن أن تكون إلا دولة علمانية. وذلك لأن الدولة العلمانية، وإن كانت قمعية، تنسجم مع حساسيتهم ومع الكوكبة الثقافية التي كانوا ينتمون إليها.

ولكن بتغيّر الآفاق مع الثورة الإيرانية برز إلى السطح فجأة كل ما لا تحتمله حساسية الإنسان المعاصر، وعاد بشكل علني كل ما كان في كواليس المجتمع، وكل ما كان مكبوتاً، شأن الشنق والجلد في الساحات العامة. وأصبح القطاع العام أثقل وطأة إذ لا شيء يفلت من قبضته حتى أخص خصوصيات الإنسان. فمحاكم التفتيش لم تراع حرمة غرف نوم الأزواج، ولا جلسات الأصدقاء، ولا السهرات العائلية. وفي الوقت الذي عادت فيه إلى الظهور الأعراف المكبوتة، اضمحلت عادات أخرى تحت ضغط قوانين المنع والتحريم الجديدة، فدفنت المرأة نفسها تحت الحجاب، وتوارت المشروبات الكحولية في «السوق السوداء». وبموازاة ذلك نشطت غريزة الموت جاعلة من البلاد جنة للشهداء.

لقد شهدنا - إلى حد ما - حركة معاكسة لسير الحضارة، فبرز «أفق نفسي»[١١٩] أعطانا الانطباع بأننا نزلنا على كوكب مجهول. وصُنِّف

---

(١١٩) *Ibid.*, p. 336.

المساندون والمعارضون للثورة إلى أورثوذكسيين وهراطقة. وكل من يُشَكُّ في عدم احتفاله بالنصر الإلهي يُكفَّرُ، ويُعتبرُ «مستكبراً»، ويظّل بذلك تحت رحمة عدالة لا مثيل لها في عسف الأحكام وقسوتها.

إن الدين، كما يقول إلياس، والاعتقاد في إله يثيب ويعاقب، ليس لهما في حد ذاتهما دور في تلطيف وجدان الإنسان أو جعله «متحضراً»، بل على العكس يتحضّر الدين بقدر تحضّر المجتمع والطبقة الاجتماعية التي تمارسه.[١٢٠] إن الديانة التي تنزلق إلى ساحة صراع الأيديولوجيات الحديثة تفجّر وتحطّم، بتجاوزها لسياج الدساتير الثقافية، البنى العضوية التي كانت تحفظ الصور الرمزية للفكر التقليدي. إنها تتسلل إلى عالم يتجاوزها تاريخياً، وتتلبس شكل الأيديولوجيات الشمولية الأكثر تطرفاً، وتصبح رغماً عنها نوعاً من الفاشية الدينية. إن الشحنة الانفعالية للعاطفة الدينية عندما لا تتمكن من أن تتبلور في البنى القادرة على استيعابها تجد نفسها مجبرة إذ ذاك على أن تصب في قنوات أخرى، وبذلك تُمسخ وتَكشِف عن مظهرها الظلامي.

تاريخياً، انتهى زمن الدين باعتباره نظاماً سياسياً. ولا شك أنه ما زال بإمكانه المساهمة في إثراء الحياة الروحية للإنسان، ولكن لا يمكنه أن يدعي القدرة على توجيه الحياة الاجتماعية. وعلينا أن نقول بكل وضوح: إن الشكل المهيمن في عصرنا هو بنية اختزالية لا تنسجم مع الدساتير الثقافية للمجتمعات التقليدية. والحال إن كلَّ ديانة تتمظهر في التاريخ هي بالضرورة كلّ متلاحم يشمل الشأنين العام والخاص، وبالتالي، فإن كل محاولة لتحقيقها تاريخياً في الشأن العام تخفضها إلى مستوى أيديولوجيا شمولية. وإن كل مجهود يرمي إلى إعادة إدماجنا في العالم المغلق للمركزية الدينية هو مجهود محكوم عليه بالفشل مسبقاً، لأن الوعي المتطور للإنسان الحديث لا يمكنه احتمال البنى الانفعالية الناتجة عن النكوص نحو أشكال الوعي العتيقة.

---

(١٢٠) *Ibid.*

الباب السادس

الرحلة المتبادلة: التأويل ونزع الصبغة الأسطورية

إذا كان الإنسان الغربي يدرك اليوم ضرورة الاعتماد على «تأويل موسع» لأجل إعادة اكتشاف لغة الفكر الميثي - الشعري المبعدة، وإذا كان عمل كهذا يكشف له عن حقيقته وقد أبعدت إلى خبايا الذاكرة، كما يهيئه في الوقت نفسه لاستيعاب مستويات ثقافية أخرى، فعلى نظيره الشرقي أن يوجه جهوده نحو «تأويل مختزل» (مزيل للصبغة الأسطورية) لأجل تحطيم (وأكاد أقول تفكيك) تلك المفاهيم الهجينة التي نحتها بنفسه بفعل تغرّبه اللاّواعي، وهذا بردها إلى سياقها الخاص بعيداً من المماثلات الزائفة.

إن إنجاز هذين العملين معاً هو الشرط المطلوب لإقامة حوار حقيقي بين الإنسان ونفسه. ولكن مثل هذا الفعل يستوجب من كلا الجهتين كثيراً من التسامح والأريحية والرغبة في تجاوز الأدلجة، وتحرراً من أسر الدوائر المغلقة حيث تقبع نزعات الفكر المانوية.

عندما كتب هيدغر بأن «السؤال هو رحمة الفكر»،[1] وعندما أعاد اكتشاف التحجُّبات التاريخية تحت انسحابات الوجود - وهي التحجبات التي تجعل شيئاً ما يفلت من قبضة الفكر - ففي هذا مدعاة للتفكير، حتى وإن

(١) *Essais et Conférences*, Trad. de André Préau, Gallimard, Paris, 1958, p. 48.

ظلت طريقة تفكير هيدغر لدى البعض ميثية وشبيهة «بآلة لتصعيد الزمن». وعندما تابع هيغل الروح المطلق في طلبه للحرية وأعاد رسم مسار ملحمته من آسيا باتجاه اليونان، ومن ثمّ نحو العالم الجرماني - المسيحي حيث تعي الفكرة ذاتها وتتمثل التاريخ ميداناً تتجسد فيه مضامينها، ففي هذا أيضاً مدعاة للتفكير، حتى وإن كانت هذه الرؤية التاريخية في رأينا خاضعة إلى حد كبير لنزعة المركزية الأوروبية، وأقرب ما تكون إلى لاهوت متنكِّر في ثوب فلسفي (ك. لوفيت K.Löwit).[٢] وعندما كشف لنا فرويد عن الجزء اللاّعقلاني في الإنسان، وعن محدوديّة دور العقل المستنير في سلوك الإنسان العصابي، فهذا ما فتح لنا آفاقاً أخرى، وإن كانت رؤيته في نظرنا رؤية اختزالية أكثر مما ينبغي. وعندما كشف لنا يونغ عن اللاشعور الجمعي الذي تعبر من خلاله قوى النفس النمطية البدئية عن ذاتها بواسطة لغة الرموز، فهذا ما فتح أمامنا أبواباً جديدة. . .

إن ذلك يعني أن كل مفكر، وطالما هو «مسكون» بوجه من وجوه الواقع، ينتهي به الأمر إلى أن يكشف عن مساحة من الحقيقة، يعيد من خلالها اكتشاف جزء من الوجود. ومن دون شك، فإن اكتشاف كلية الوجود يبقى أمراً متعذر البلوغ بالنسبة إلى باحثي هذه المدرسة أو تلك (وذلك لأن كلية الوجود مفارقة كبرى تتجاوز إمكانات الإنسان). ولكن كل مجهود عقلي، بما فيه ذاك الذي يناقض طريقتنا في رؤية الأشياء، هو بمثابة مران ورياضة فكرية. كل هذه «النظرات» الملقاة على العالم لا تعانق كل خواء الوجود، ولكنها تمسك بأجزاء منه، يعكس كل جزء منها، على طريقته، ضياء العالم. إن هذه الأجزاء هي التي تشكل المظهر المنظوري (الباب الثالث، الفقرة ٣أ) لتلك الأشكال المختصرة التي هي تبلور القيم ضمن أنساق العالم. هذه النظرات التجزيئية تشبه أعضاء الفيل الذي حدثنا عنه

(٢) *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1967, pp. 55-61.

جلال الدين الرومي في «**المثنوي**»: وضع فيل في غرفة مظلمة وحاول زوار عميان التعرف عليه إليه من طريق الجسّ. وقد كان هذا الفيل لدى الذين لمسوا خرطومه أنبوب تصريف مياه، وكان بالنسبة إلى الذين لمسوا أذنه مروحة، وكان بالنسبة إلى الذين لمسوا قوائمه عموداً. . . إنها تقديرات نسبية لا تستوفي الواقع. فالفيل هو كل ما ذكر، وهو في الحقيقة شيء آخر. إنه الفضاء الخلفي الذي ينفتح وينكشف بعيداً عن فيض الأشكال. ويعلق جلال الدين الرومي على ذلك بقوله: «إن عين الزبد ليست هي عين البحر، فاترك عين الزبد جانباً وانظر بعين البحر». ولكن كيف ننظر بعين البحر عندما نندفع معصوبي الأعين على سفن تائهة ما تنفك تتصادم؟

صقل المرآة

أورد جلال الدين الرومي في **المثنوي** قصة مباراة في الرسم والنقش دارت بين الروم وأهل الصين:

> قال الصينيون: إننا أجمل نقشاً، فقال الروم: بل نحن أصحاب الكر والفرّ في هذا الميدان.
>
> فقال السلطان: أريد أن أمتحنكم في هذا لأرى من منكم أهل لتلك الدعوى.
>
> وتباحث الصينيون والروم فصمد الروم في هذا البحث. فقال الصينيون: فلتخصصوا لنا حجرة ولتختصوا أنتم بحجرة. وكان هناك غرفتان متصلتان، فأخذ الصينيون واحدة منهما وأخذ الروم الأخرى. وطلب الصينيون من الملك مائة لون ففتح لهم الملك خزائنه ليأخذوا ما أرادوا [. . .]
>
> أما الروم فقالوا: لا لون ولا صبغ يليق بعملنا فما هو إلا دفع للصدأ. . . فأغلقوا الباب وأخذوا يصقلون [الحائط] فصار في نقائه وصفائه مثل الفلك [. . .].

وحينما فرغ الصينيون من عملهم قرعوا الطبول ابتهاجاً فدخل الملك ورأى النقوش هناك فسلبت لبه حين وقع عليها بصره.

وبعد ذلك اتجه نحو الروم فرفع الروم الأستار الفاصلة... فانعكس خيال ذلك التصوير وتلك الأعمال [الصينية] على تلك الحوائط الصافية المصقولة.

فكل ما رآه هناك رآه هنا بصورة أبهى كادت أن تسلب العين من محجرها.

ويستنتج الرومي من هذه الحكاية «أن الروم هم الصوفية وهم ليسوا بحاجة إلى التكرار ولا الكتاب [...].

لكنهم صقلوا تلك الصدور فطهّرت من الطمع والحرص والبخل والأحقاد. وما صفاء المرآة هذا إلا القلب الخالي من الشك، فإنه قابل لتصاوير لا عداد لها [...].

إن أهل الصقل قد خلصوا من الرائحة واللون، ولهذا فإنهم لا يتخلفون لحظة عن مشاهدة الجمال. فهم تركوا ظاهر العلم وقشوره ورفعوا راية اليقين الحق [...].

وهم قد تخلّوا عن النحو والفقه، لكنهم حملوا بدلاً منهما المحو والفقر.[٣]

لنترك جانباً التضمينات الصوفية لهذه الحكاية، فلا نحتفظ إلا بفكرة «صقل المرآة». ذلك أن إنسان اليوم، وبكل أسف، لم يعد يرى المرآة، ولكن الأشكال التي تنعكس عليها. بل إنه لا يرى هذه الأشكال إلا وقد

(٣) استعضنا عن الملخص الذي قدمه المؤلف بالرجوع مباشرة إلى المثنوي: ترجمة محمد عبدالسلام كفافي، ط١، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت ١٩٦٦، الكتاب الأول، ص٣٩٦، وما بعدها (المترجم).

عكستها مرايا مهشّمة تشوّه مختلف مظاهرها. ومع ذلك ربما وجدت نظرة حرة متحررة من بعض ما يعوقها، نظرة منفتحة على الفضاء الخلفي للأشياء، لا تتوصل بالضرورة إلى الإشراق ولكنها تتجاوز ذاتها كانتظار بلا نهاية، وتترك الأشكال تتفتح في تحولاتها المتنوعة من دون الارتباط بأي شكل منها ومن دون أقنمتها في موجودات مطلقة. إن هذه النظرة هي التي ربما يشير إليها المنطق النسبي الجايني Jaïnisme الصارم الذي يحرص على حماية أحكامنا من كل يقين ادعائي، فيؤكد أنه علينا أن نضيف إلى تأكيداتنا عبارة شيات syâtبمعنى: «بطريقة ما»، «بشكل ما» «ربما»، «قد يكون». وبذلك قد نتجنب أحكاماً دوغمائية لا تتفق ونسبية وجهات النظر [الموجودة] في العالم.

إنها وضعية تفضي إلى نوع من «اللاّعنف الذهني». فكما أن عقيدة «اللاعنف» ahimsa تعني أخلاقياً احترام كل شكل من أشكال الحياة، فإنها تصير ذهنياً هي «اللاعنف الفكري»؛ أي بعبارة أخرى، نوعاً من التسامح السخي يحترم تنوع الأشكال والصور مع علمه أنها مجرد انعكاسات على المرآة: فما دام في إمكاننا أن نصقل المرآة إلى ما لا نهاية، وما دامت «البساطة» المتجاوزة للتنوع أصيلة، فإن ثراء الأشياء والصور لا يؤذي أبداً البصر. إنه يعبر في نهاية المطاف عن التنوع الثري للحياة نفسها. إن إحدى مآسي الإنسان تبدأ - ربما - عند ذلك الحاجز الكثيف الذي هو الجانب الآخر من المرآة، وهو جانب يشكّل في آن واحد تخوم عالم وعتبة عالم آخر، أي عتبة فضاء خلفي.

إن ما يميز التنوع المدهش في العلوم، اليوم، هو بالضبط وفرة الصور التي تنقضّ على العقل كما لو في عملية قصف متواصل. ومعلوم أن كل ثروة فاحشة تخنق بفعل وفرتها الكبيرة وتقلّص من رحابة الرؤية. والذين ليس لهم دربة بالأمر، وأعني المستهلكين غير الغربيين لهذه الصور، يتيهون وسط هذه الغابة الكثيفة. وفي غياب أي بوصلة وأي خريطة فلسفية، فإنهم

يختارون بالدرجة الأولى الصور الجذّابة والمبسّطة التي تأتيهم في «شكل علب جاهزة» تمنّيهم بقصور ساحرة في الأندلس. وإذ ذاك تبدأ مرحلة الخلط بين المفاهيم والأفكار الهجينة والأوهام الهذائية وكل الأشكال الممسوخة الناتجة عن الخلط بين السياقات الثقافية.

قلنا سابقاً إن تجاوز التوتر الناجم عن تصادم هذين العالمين يفترض مجهوداً من الجانبين، مجهوداً لا يعفي أيًا من الطرفين مما يتوجب عليه من تحرك باتجاه الطرف الآخر. هذه أمنية وليست حقيقة. إنها أمنية لأن لا شيء يدعونا إلى التفكير بأن هذا الوعي حاصل، بل على العكس كل شيء يبدو أنه يبعدنا عن بعضنا بعضاً. ورغم ذلك، فإننا سنواصل استدلالنا كما لو أن هذه الحركة المزدوجة ممكنة، وكما لو ان الناس لا يزالون في حاجة إلى التعارف، وكما لو أن الإنسانية غدت واعية بحدودها وإمكاناتها، وكما لو أننا توصلنا إلى فصل السياقات المتشابكة بإدراكنا أن الدين ليس هو الأيديولوجيا، وأن قوانين التاريخ تخضع لمعايير غير تلك التي تنتظم بحسبها دورة العود العمودية إلى الوجود، وأن الصلاة ليست رياضة، وأن انتظار المخلّص لا علاقة له بالحتمية التاريخية، وأن الوضوء ليس هو النظافة، وأن السياقين يظلان منفصلين، وأن وضع الأمور في مواضعها لا يتم إلا بواسطة إعادة البحث في المفاهيم، لا بواسطة الانفلات المرعب للخيال.

فصل السياقات الثقافية

عندما نعلن أننا كنا كذا وكذا، وأن اللّه معنا، وأن انتفاضتنا ستقيم الثورة العالمية، وقد تعجل بعودة الإمام الثاني عشر، وأن كل ما أنتجه الغرب منذ أكثر من خمسة قرون تسبب في إبعاد الإنسان عن الحقائق الجوهرية وفي إغراقه المتزايد في أوحال المادة، كل ذلك لا يمكنه أن يبعث إلى الوجود آلهتنا المحتضرة، ولا أن يحررنا من التأثير الغربي «الشرّير». وعندما نسرُّ بوضعية خادعة تؤخذ فيها الرغبات على أنها حقائق، وتنوب فيها

مناب البحث الحر الآراء المتعصبة المسبقة، وهي آراء مغلوطة من أساسها بفعل التغرب اللاواعي، كل ذلك لا يغذّي سوى نزعة ظلامية جديدة هي النتيجة المباشرة للوهم المزدوج. ولا يجوز أن يغيب عن أذهاننا أن دفاعنا عن هويتنا الثقافية المزعومة يعني أن هذه الهوية لم تعد تتمتع باستقلالها التام. وبعبارة أخرى، إنها موضع سؤال باعتبارها مشكلاً مفتوحاً يجب تفسيره وتبريره، ولكن كل تفسير يقتضي بحثاً حراً ووجهة نظر نقدية لأجل إنقاذ هذه الهوية من صدأ الأفكار المسبقة.

يجب ألا نتغافل عن كون الفكر الميثي - الشعري عاجزاً عن تفسير نفسه بنفسه. فلمّا كان هذا الفكر يتغذى من نوره الخاص، فهو لا يستطيع أن ينأى بنفسه عن نفسه ولا أن يكون فكراً موضوعياً، ناهيك عن أنه مطالب، لحظة ولوجه - من دون وعي منه - مجال قوة السلبي الهائلة، بأن يضع نفسه موضع تساؤل، وأن يسائل في الوقت نفسه هذه القوة التي تجرّه رغماً عنه إلى حركة التاريخ وإلى مدار كوكبتها الثقافية الخاصة. وهكذا فإن كل معاودة للتساؤل تثير بحد ذاتها مسألة السياقات الثقافية، وضرورة فصلها عن بعضها بعضاً. وإن كل فصل بين هذه السياقات يتطلب، إضافة إلى ما سميناه صقل النظر، تفكيكاً للأفكار بهدف فرز العناصر المتكوِّمة بفعل المماثلات الزائفة.

تتطلب إعادة تشكيل سياق ثقافي أصيل وضع عناصره ضمن بناء موحد جامع، واستعادة الترابط بين المفاهيم ضمن تسلسل الأفكار. وهكذا فإذا كان السياق الثقافي للفكر الغربي هو ثمرة تحولات المفاهيم عبر الصيرورة الخطية التاريخية، فإن عالمنا نحن لا يدرك إلا انطلاقاً من الكلية «المكانية» ومن الطوبوغرافيا الرؤيوية للوجود - إن صحت هذه العبارة - لأن فكرة الصيرورة التي تعد العنصر المحدد لكل فلسفة تاريخ ليس لها مقابل في طريقة حضورنا في العالم، حيث تتقدم ظاهرة التجلي، أي انعكاس الوجود على الموجودات وترابطها المباشر، على أيّة اعتبارات أخرى. وأول هذه الاعتبارات النظرة

التاريخانية التي تستدعيها فكرة الصيرورة - الإنتاج ذاتها.

وبالنتيجة يمكننا القول، ولو بشيء من التبسيط المخلّ، إن سياقنا الثقافي هو محصلة طوبوغرافيا الوجود المكانية وليس صيرورته الزمنية عبر مراحل التاريخ المتعاقبة. هذا الفرق أساسي. وفعلاً، إذا كان تاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ لا يشكّلان في الحقيقة إلا تاريخاً واحداً، وإذا كان هذا التاريخ يتضمن من جهة أخرى تطور الأفكار التي تتحول، فتظهر تارة في شكل وطوراً في شكل آخر، مغيِّرة في كل مرة الأساس الأنطولوجي للعالم وجاعلة منه عالماً موضوعياً في الفكر مع ما يستتبع ذلك من وعي، فإننا في المقابل لا نملك لا تاريخ فلسفة ولا فلسفة تاريخ، لأن القوانين التي حكمت حضورنا في العالم لم تتطوّر في هذا الاتجاه، بل حافظت على علاقتها العمودية بمنابعها ما فوق التاريخية.

النتيجة الأولى المترتبة عمّا سبق هي الآتية: هذان السياقان الثقافيان ينتميان إلى رؤيتين مختلفتين، وإلى طريقتي حضور في العالم مختلفتين، إلى درجة أن عملية الفصل بينهما تتطلب إعادة النظر في النظام التعليمي نفسه.

مثال: إن الطريقة التي كانت تدرس بها العلوم الإنسانية في جامعاتنا، كانت طريقة كارثية. نحن لا نتحدث بالطبع عن الوضع الراهن[٤] حيث لا ندرس عملياً شيئاً ذا بال، وحيث نجتهد في توريط العقول في أخذ مواقف أيديولوجية تنم عن تعصب أعمى، وإنما نحن نتحدث عن الوضع السابق للثورة. إن طريقة تدريس العلوم الإنسانية كانت تهيئ العقول «للوهم المزدوج». فقد كانت هذه العلوم تدرس بمعزل عن الوعي الذي تتطلبه المعرفة المسبقة للسياقات الثقافية. إن الطالب الإيراني الشاب لم يكن يفهم لماذا بدأ الفكر هكذا فجأة في اليونان، ولماذا صاح مؤسس الفلسفة الحديثة. «أنا أفكر فأنا موجود».

(٤) يقصد بذلك الوضع في إيران بعيد انتصار الثورة الإسلامية (المترجم).

تصوروا أنفسكم مكانه: أنتم جالسون بين يدي أستاذ من أساتذة السوربون المرموقين، يفتتح درسه قائلاً: «أيها السادة، إن الدين والفلسفة هما وجهان لحقيقة واحدة: فالذات الإلهية L'Essence divine، وبحكم تجليها المقدس، تنزل من مرتبة الأحدية L'Unitude إلى مرتبة الوحدة التعددية L'Unité plurale، ومن ثم إلى مرتبة العقول الكلية Ames universelles، ومن ثم إلى مرتبة عالم الصور - الأنماط البدئية Images-Archétypes، فعالم الظواهر الحسية. وبذلك يستكمل الأستاذ وصف نصف دائرة النزول التي تختم بالإنسان الذي هو الصورة المركّبة لكل مراتب الوجود. فمن الإنسان ينطلق قوس الصعود فيمر بعوالم ما بعد الموت ليدرك الأصل. وبذلك يلتقي القوسان وتلتقي نقطة الوجود الأصلية بنقطته النهائية الخ». إن رد فعل الطالب الأوروبي متوقعة، إذ يقدّر أن هذا الأستاذ الجليل، إما هو أستاذ تصوف وإما أستاذ لاهوت، ولكنه ليس أستاذ فلسفة من دون شك. وإذا كان الطالب الأوروبي يعرف مسبقاً أن هذا الخطاب لا علاقة له بالفلسفة، فإنه في المقابل لا يعرف بالقدر الكافي علم التصوف ولا العرفان التأملي. ولكن لنقلب الأدوار ونتصور أستاذاً فارسياً يروم - لأول مرة - عرض أفكار ديكارت الجريئة. إنه لن يستطيع وضعها في سياقها الخاص، كما أنه لن يستطيع إقامة رابط بين هذا الفيلسوف الفذ والوجوه الكبيرة شأن سعدي الشيرازي وحافظ الشيرازي، أولئك الذين طبعوا شبابه. وبالنتيجة سيستبد به القلق وسيدرك أن هذا الفيلسوف يكتب بلغة مغايرة لتلك التي أَلِفَها. . . ورغم ذلك فإنه يعلم - بحسب ما تناهى إلى سمعه - أن هذا المفكر الفرنسي هو الذي طبق لأول مرة «المنهج الرياضي الدقيق» في مجال الفكر، وأنه أول من دشّن عصر البحث والشك، وباختصار العصر العلمي - التقني، العصر الذي جعل من الإنسان الغربي «سيد الطبيعة ومالكها». إنه يعرف ذلك ويكرّر قوله إن نماذجه الثقافية الخاصة لم تعلمه إلى الآن سوى الخضوع والتأمل واحتجاب الوجود. . .

حينئذ لن يكون رد فعله سوى التأرجح بين خضوع لامشروط ورفض جذري. وأيًا كان رد فعله فلن يكون البتة رد فعل ناتج عن تلك الروح النقدية التي يجب أن تنبهه، في مثل هذه الحالات، إلى أنه يواجه سياقين ثقافيين عليه أن يفصل بينهما، وأنه بإزاء كيفيتين للحضور في العالم، مختلفتين اختلافاً جذرياً ولا مجال للخلط بينهما. إن الأفكار التي علقت بذهنه منذ صغره بعد مطالعة **كتاب الملوك** للفردوسي أو **روض الورد** لسعدي الشيرازي أو ديوان حافظ الشيرازي لا شبه بينها، ولو شكلياً، وبين ما يشكّل جوهر العلوم الإنسانية الحديثة إلى درجة أن هذه الصور الشبابية تذبل مع الوقت كما تذبل أوراق الوردة. ومن ناحية أخرى، فإن الأشياء التي يتعلمها من دون أن يعرف مصدرها وسياقها تبقى غائمة في ذهنه، ولا أثر لها في سلوكه الانفعالي الذي يسبح في محيط من العلاقات الوجدانية. ولـمّا كان لا يستطيع أن يحدد موقعه بالنظر إلى سياقه الثقافي المخصوص، ولا أن يحدد ما يطلب منه تعلمه بالنظر إلى مخزونه الخاص، ولما كان لا يستطيع توضيح الأشياء والتمييز بينها في ذهنه، ولـمّا كان، إضافة إلى كل ذلك، منبهراً بالأيديولوجيات الرائجة موضتها، فإنه يخبط خبط عشواء، ويجد مخارج سهلة، ومماثلات متسرعة، وتلفيقات مشبوهة، ومطابقات خاطفة. فتحل تبعاً لذلك الحتمية التاريخية محل الوحي النبوي - مع المحافظة في الآن نفسه على زخمها الديني. وهكذا تتصالح الديموقراطية مع الإسلام، وتختلط الأفكار السيئة الاستيعاب بانفعالاته، ويختلط كل شيء بعضه مع بعض، حتى يفضي إلى فكر متشظٍ بلا محل، أي في المنطقة الحرام No man's land. وعندما يجبر على الإفاقة وعلى تعبئة قواه، ويُدفع به وراء أحلام هذائية، يصبح إذ ذاك مناضلاً وينطلق لمحاربة طواحين الهواء.

هكذا يقع فريسة سهلة لماركسية مبتذلة، ماركسية مطعمة بنزعة إسلاموية، من شأنها أن تدغدغ الأذهان الخاملة، وذاك ما يحجب عنه إمكانية التساؤل حول حقيقة السياقات المختلفة، وإمكانية التفكير بواقعية. إن

الأمر يتعلق بالطبع بماركسية مشوهة مفصولة عن الحبل السري الذي يشدها إلى جيانولوجيا الفكر الغربي. داخل هذا القالب المعد سلفاً والقادر على استقبال أكثر الأفكار تنافراً، تطبخ بهدوء المحتويات الأكثر وهمية والأبعد احتمالاً، وذلك ما دام بيت القصيد هو أن تفوح من هذه الطبخة الفكرية رائحة نضالية قوية.

في أيامنا هذه يحج كثير من متسكعي الغرب نحو الشرق، بحثاً عن مشائخ روحيين يطلبون بركاتهم تسكيناً لبؤسهم الوجودي، وفي الوقت نفسه يتحول حجاج الشرق القدامى إلى مناضلين دينيين، يَحثهم على ذلك الرغبة نفسها في التخفيف من بؤسهم، ولكن مع رغبة إضافية تتمثل في طرد شياطين الإمبريالية. ويلتقي الحاجان [القديم والجديد] في النقطة التي يلتقي عندها جميع المغفلين، أي الوهم. فالصوفي الغربي المزيّف يغوص في البؤس الجسدي بفعل المخدرات، أو يختار طريق الإرهاب، في حين يصبح المتدين المزيف متعصباً، يبطن تحت جلده إرهابياً.

ولكن الطريق إلى تخفيف بؤس الإنسان والمجتمع ليس «الجهاد» في سبيل نصرة دين الله ad majorem Gloriam Dei، بل بالفكر. ولتحقيق ذلك لا فائدة من الإعراض عما لا يمكننا استيعابه بدعوى أنه ضار. إن رفض ما نجهله لا يحررنا من سطوته، بل على العكس، يسد الطريق أمام إمكانية فهمه. فلا يمكننا، بكل أسف، الالتفاف حول القرون الخمسة الأخيرة من تاريخ الإنسان الغربي بمجرد إنكارها. إن ما يجدر بنا فعله، على العكس من كل ذلك، هو أن نبين بواسطة المعرفة الواضحة دواليب هذا العقل الذي نستهلك كل يوم فضلاته، أي السيارات التي نقودها والطائرات التي نركبها أو وسائل الإعلام التي نبالغ في استعمالها. إن من غير المنطقي أن نستهلك كل هذه البضائع وفي الوقت نفسه نتّهم صانعيها بأنهم عملاء الشيطان. إن المطلوب هو معرفة آليات العقل التي سمحت بإنتاج هذه الأدوات والبضائع.

إن ما يحدث في المستوى الاجتماعي - السياسي، وفي المستوى

التكنولوجي، له حوافز أخرى في مستوى العقل. إن الإمبريالية التي نمْقتها (بحق) لا تختزل إلى هذه القوة العالمية أو تلك، وإنما هي نتيجة لطريقة مخصوصة في رؤية العالم، طريقة يتمثل نمطها العملاني في الفكر الحاسب والمبرمج، وتتمثل أدواتها في الحواسيب، ويكون من نتائجها النزعة التوسعية. فعندما أبحر كريستوف كولمبس عبر المحيط، يومها بدأ رحلة توسعية، كان لا بد أن تفضي في النهاية إلى ميلاد ظاهرة الإمبريالية. إنها رحلة مختلفة بالتأكيد عن رحلة بوذا الذي أبحر عبر محيط التناسخات. وهكذا عبر كل من كولمبس وبوذا محيطاً، الأول عبر محيطاً بالمعنى الحقيقي، أما الثاني فقد عبر محيط دورات الوجود المتوالية. كولمبس أنجز رحلة أفقية [نقلته] من ضفة الأطلنطي إلى ضفته الأخرى. أما بوذا فقد جاب محيط تاريخ التجسّدات المتوالية في سبيل إدراك نقطة البداية، أي نبض الحياة الأول. كولمبس عاد بوعود الثروة، أما بوذا فقد أطلق دورة شريعة التناسخ في بيناراس Bénares. الرحلة الأولى دشنت عصر انتشار الإنسان في الأرض، سعياً لإخضاع العالم لمشيئته، أما الرحلة الثانية فقد دشنت عصر انطواء الإنسان على نفسه إلى درجة الذوبان في خواء اللاّوجود.

إنه لا يمكننا مواجهة هذا التحدي الكبير التوسعي بالتلويح بقبضات أيدينا في الهواء، ولكن بمحاولة فهم حبِّيّ لعقل هذا الإنسان الذي دشن هذه المسيرة التوسعية. إنه لا يمكننا أن نقيم العدالة الاجتماعية بمجرد الطموح إلى دكتاتورية البروليتاريا، التي لا توجد في مجتمعاتنا إلا بكيفية محدودة جداً، ولكن عندما نعرف أن العدالة هي أيضاً هبة من هبات العقل. إن الديموقراطية لم تدرك هكذا بعصا سحرية، ولكنها خلاصة مجهودات متوالية من العلمنة، أتاها الإنسان الغربي حتى يتمتع بنظام يحتمل العيش فيه في عالم محروم من الإله. فالعقل المقتصر على مصادره الذاتية حاول، عقب خيبات عدة، أن يجد توازناً في خضم المواقف المتعصبة الناتجة عن غريزة حب البقاء، توازناً قادراً على تحييد توجهات الفكر المانوية ومواجهة شمولية

الأيديولوجيات. وعلى وجه التحديد لأن المحتوى الطوباوي للديموقراطية هو محتوى ضحل، وربما عارٍ من الأوهام، فإن هذه الديموقراطية تتبدى وكأنها ميدان محايد تتواجه فيه توجهات ومطالب متغايرة من دون أن تتمكّن أيٌّ منها من أن ترتفع إلى مستوى كلية مانعة لغيرها. ولكن معنى الديموقراطية هذا لا يُدرك إلا بعد تدرب طويل، قوامه التسامح والرضا بقدر من الخيبة. ولذلك، فإن من الصعب تمثل الديموقراطية في مجتمعات ما زالت مشرَّبة بالهالة السحرية للرؤى الأولية.

إن الفصل بين الروحي والزمني الذي دشنته الحداثة هو أمر أساسي حتى بالنسبة إلى الحضارات التقليدية، ولو إنقاذاً لما تبقى من ميراث ماضيها. فالمسافة تكاد تكون معدومة بين النزعة الشمولية للدين والنزعة الهذائية للأيديولوجيات. وإنما في هذه المسافة الضيقة يندرج فن الديموقراطية الصعب للغاية. ومهما كانت نقائص الديموقراطية ومفاسدها، فإنها تظل في راهن إنسانيتنا الشكل الاجتماعي الوحيد الذي يؤمن الحد الأدنى من الحرية، ولو كانت مجرد حرية فكرية. فإلقاء نظرة ولو خائبة على العالم أفضل من أن تخدعنا الأحلام الهذائية للطوباويات الثورية.

حاج من الغرب

قلنا سابقاً إن المخرج يتطلب مجهوداً من الجهتين:

في ما يتعلق بما هو مطلوب من الغرب تجاه الشرق، أعرف شخصياً مجهودات هنري كوربان الذي كان أستاذي وصديقي. ولئن أحييت ذكراه الآن فلأنني كنت شاهداً طيلة أكثر من عشرين سنة على جهده السخي. فقد كرس أكثر من أربعين سنة من حياته للبحث في المكتبات المغبرّة لتحقيق المخطوطات ولإعادة بناء هذا الفكر الثري بمهارة الصائغ وعنايته. ولولا مجهوداته لظل هذا الفكر منحصراً في يد نخبة لن تعمّر طويلاً. ولكن هنري كوربان توصل بخيال الرائي وبدقة البحّاثة إلى أن يعيد بناء هذا المأثور الديني

الضارب في القدم، وإلى أن يعيد تفعيله في الزمن وربطه بمنابعه. وهو بذلك لم يقدم خدمة لتراث الإنسانية فحسب، ولكنه اكتشف باطنية الغرب، أي «أسطورة البحث عن الكأس التي تحتوي دم المسيح» la quête du Graal والانفتاح على ذلك العالم المثالي الذي ما ونى كوربان قط عن الكشف عن روائعه: ففي هذا العالم بالذات استحال الغرب باحثاً عن شرقه.

وفوق ذلك فليس من باب المصادفة أن كان كوربان هو أول من ترجم هيدغر إلى الفرنسية، وكان في الوقت نفسه التلميذ الروحي الغربي الأول للسهروردي.

ولكن ما فعله كوربان هو حج في اتجاه واحد[٥]. إنها هجرة الغرب بحثاً عن شرق الأنوار. وإذا كان كوربان قد أعاد رسم المسافة من هيدغر إلى السهروردي، فإن أحفاد السهروردي عاجزون عن رسم المسافة المعاكسة، أي إعادة تتبع الطريق التي تنطلق من السهروردي وتنتهي إلى هيدغر. لماذا؟ لأن استيعاب فكر هيدغر يعني استيعاب مغامرة الوجود العجيبة عبر تاريخ الفكر الغربي الذي ظهر في شكل طبيعة وعقل في بداياته، وفي شكل فكرة وطاقة مع أفلاطون وأرسطو، وفي شكل وجود جوهري في العصور الوسطى، وفي شكل موضوعية وذاتية في العصور الحديثة، وفي شكل إرادة الإرادة Wille zum Willen وفي شكل تفتيش عن خبايا الوجود Ge-stell[٦] في عصر هيمنة التقنية. إن استيعاب هذه المغامرة يعني الولوج إلى روح الغرب، ومن ثمة متابعة حركته الجدلية. يعلق هيدغر على ذلك قائلاً: «طوال تاريخنا ظل الفعل «فكّر» يعني الانقياد إلى إيعازات الوجود، وانطلاقاً من هذا الانقياد فالتفكير يعني أن نجوب، وأن نناقش، وأن نصف

---

(٥) D. Shayegan, *'L'actualité de la pensée d'Henry Corbin' Etudes philosophiques*, janvier - mars, 1980, pp. 66-72.

(٦) Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullinger, 1975, p. 58.

الـمـوجـود فـي وجـوده، وأن نـسـهـب فـي الـحـديـث عـنـه. هـذا الإسـهـاب dialegesthai تطور عبر تاريخ الفكر الغربي وأصبح هو الجدلية».(٧)

خطاب الوجود هذا وما يتضمنه من إيعازات، سواء بمعنى تطوره عبر التاريخ (هيغل) أو بمعنى احتجابه المتواصل، هو ما لم يدركه غير الغربيين إلى درجة أن الغرب الذي يعرفونه يظهر لهم في أكثر أشكاله تحولاً، أي في الشكل الأيديولوجي لبراكسيس اجتماعي - اقتصادي يختزل فيه الوجود إلى إنتاج Erzeugen فيصبح بذلك هيمنة تقنية. وبعبارة أخرى، إن هذه السلسلة المتواصلة من التطور التي تعاود صعودها انطلاقاً من ماركس باتجاه فجر هذا الفكر (يوم كان الميتوس واللوغوس متناغمين في نظرة كل المفكرين الأوائل) هي ما يغيب عنهم، وتغيب معها كل إشكالية المأثور الغربي.

إن نقطة التماس التي يتجابه فيها اليوم العالَمان (الشرق والغرب) لم تعد تفهم بلغة الإيعازات المتضمنة في خطاب الوجود، ولا بلغة كشف الرسالة التي يحتويها شرق الأنوار (وكل الحكايات الرؤيوية التي ترتبط به)، ولكنها تبدو ميداناً عقيماً تلتقي فيه عيوب هذا وذاك. إنه ميدان يختزل فيه الغرب إلى بنية تحتية اجتماعية - اقتصادية قادرة على التلاؤم مع أي فكرة، ويتغرب فيه لاشعورياً المحتوى «الشرقي» للمأثور في الوقت الذي يدعي لنفسه أصالة مطلقة. وبعبارة أخرى، إن الأيديولوجيا - بكل ما تعنيه من جمود ولا عقلانية ووعي زائف وفكر مضاد للجدلية وللتعالي - هي التي تصبح في نهاية المطاف العُجمة la linga franca الفلسفية لهذا الطرف أو لذلك. وهكذا، فإن كل ديانة تتهافت على التاريخ (تهافتاً لا يكون مصحوباً بوعي مطابق لروح العصر وببناء منظور لمصير هذا التاريخ ومتطلباته)، من دون أن تتمكن من شق طريق مختصر خارج التاريخ، فإنها لا تفعل شيئاً سوى التسريع بصيرورة التعلمن والتغرب اللاواعي.

---

(٧) Le Principe de raison, *op. cit.*, p. 192.

ما فعله هنري كوربان هو أنه «قد تغرّب عن الغربة» واختار المنفى الغربي حتى يلتقي من جديد، انطلاقاً من زمن الضيق، بملاك أرض الرؤى. وعليه، فإنّ حجّ نظيره الشرقي لا يمكن أن يكون سوى عملية معاكسة. فعلى هذا الشرقي أن يغترب عن مأثوره وأن يعيش من جديد المصير الكوني لزمن الضيق، وأن يلتحق بأخيه الغربي في مجمع البحرين. هناك تلتقي الرسالتان. فإذا كان الإنسان الغربي له أفضلية تجربة الهبوط في بعديها المتتابعين - هبوط في العالم وهبوط في التاريخ - فإن الإنسان الشرقي لم يعش مغامرة التاريخ الكبرى التى احتدت انطلاقاً من عصر الهيمنة العالمية للتقنية. من هنا يتأتّى عجزه عن استيعاب روح التاريخ، وعدم أهليته العميقة لمعرفة جينالوجيا الفكر الغربي؛ ويتأتّى كذلك عدم قدرته على الخروج من أسر المنفى الغربي، الذي ما زادته جهوده للانعتاق منه إلا انئساراً له. وهكذا فنحن نوجد في منتصف الطريق، بين الهبوط في التاريخ واحتضار الآلهة. إن رغبة هذا الشرقي في العودة إلى ماضٍ متجاوز تاريخياً لا تحرره من التاريخ، ولكنها على العكس من ذلك تسد أمامه الطريق إلى التاريخ، وتؤدلج ديانته. إن الملك جبريل لا يمكنه أن يظل ملك الوحي إلا في إطار ما فوق التاريخ؛ وإذا ما نزل إلى التاريخ فلن يكون في أحسن الحالات سوى إنسان ساحر، أسير من حيث لا يدري لمكر العقل، ومستعمل لاشعورياً اللغة الشمولية للخطابات الاجتماعية - السياسية. إن الحاج الشرقي لا يمكنه أن يظل حاجاً إلا إذا اعترف بفشل التسكع vagabondage. فمتسكعو الغرب وحجاج الشرق ظاهرتان متكاملتان، لا يفلح أحدهما إلا إذا أفلح الآخر.

ولأن النهاية الأفقية للتاريخ تتطابق مع القفزة العمودية لزمن الضيق، فإن كل قفزة تتطلب سقوطاً مسبقاً في التاريخ، كشرط لتجاوزه. وقفزة الحاج لا يمكنها أن تكون قفزة عمودية إلا إذا كانت مسبوقة برحلة أفقية تجوب تاريخ العدمية. فبدءًا من نهاية التاريخ، أي من نهاية الميتافيزيقا،

ينطلق الاندفاع العمودي لتجربة روحية جديدة. إن الحاج الغربي الذي هو هنري كوربان بدأ مسيرته الروحية منذ «سقوطه في الأسر»، وعلى نظيره الشرقي أن يجرّب من ناحيته «النزول إلى الجحيم»، وأن يتحمل امساخات التاريخ، وأن يعيش أهوال موت الإله؛ باختصار عليه أن يعرف ما يسببه السقوط في التاريخ من تيه لأن تجربة هذا السقوط - بالنظر إلى هيمنة الفكر الغربي - هي تجربة لا مفر منها، بل هي شرط ضروري لكل نهوض. إن الحاج الشرقي يظل، بحكم عدم معرفته إلى حد الآن بهذه الضرورة التاريخية، معلقاً بين عالم يفلت منه وتاريخ يتجاوزه. فلا هو إذاً حاج ولا هو متسكع، ولكنه إنسان يعيش خارج عصره.

ولكن مأساة أحدهما هي أيضاً مأساة الآخر. إن كل تمزق في صلب الإنسان هو أيضا تمزق في صلب الوجود. تمزق في صلب هذا الإنسان الذي يظل تحت رحمة بؤس يكبله أيما تكبيل رغم أنه على عتبات غزو الفضاء. تمزق في صلب هذا «المستضعف» الحاقد على كل الأنظمة القائمة التي لم يتوصل إلى التحكم بها، فيرفع شعارات ويزعق حتى يجد معنى لبؤسه. إنه تمزق هذا الإنسان الذي وظف كل شيء، بما في ذلك بقايا ديانته النازفة، في مغامرة يائسة دمر فيها الآلهة وفي نيته إنقاذها. تمزق هذا الإنسان الذي ظل دائماً على مشارف الجنون الأكثر نبلاً، كما هو على مشارف الصغار الأكثر دناءة.

إذاً إلى أين يسير بنا هذا التصادم بين الثقافات وسوء التفاهم المتزايد بينها بتزايد مجهوداتنا المجهضة؟ هل سنشهد يوماً ما نهاية لهذا اللبس الذي لا يفتأ يتعاظم في عالم موحد بفضل وسائل النقل والمعلوماتية والإعلام؟ فكأن تقارب المسافات المادية يؤدي إلى تزايد التباعد بين الناس داخل كوكبنا، وداخل الفضاء الثقافي نفسه، وأخيراً داخل البلد نفسه. إذاً لماذا حوار الصم هذا؟

هل يمكننا اختصار مسار التاريخ؟

إذا كان تحول الإنسان من وضعه المركزي في الألوهية(٨) إلى محيط الأشياء هو بمثابة «طلاق حقيقي بين الإنسان وشرطه البدائي»(٩) كما يقول شيلنغ، فإن الانتقال من «المباشر إلى غير المباشر. . . من اللاوعي إلى الوعي التمييزي، من العلاقة غير الحرة للاتحاد إلى العلاقة الحرة للانفصال» -(١٠) وهو الانتقال الذي أفضى إلى نشوء الشرك، وكان، من زاوية نظر أخرى، التعبير عن التوحيد الحقيقي (الذي يعقب الدين الطبيعي كشكل وسيط لهذا التوحيد) - أقول: إن هذا التطور التاريخي كان إلى حد ما القاسم المشترك بين كل الأديان الكبرى التي اعتبر فيها الإنسان كائناً مخلوقاً على الصورة الإلهية. ولكن ماذا يحصل عندما لا يكتفي الإنسان بالانتقال من المركز إلى المحيط، بل يندفع خارج هذا المحيط في نشوة الصيرورة التاريخية والمغامرة الجدلية، ناشداً التحرّر نهائياً من سلطة الآلهة، مطلقاً العنان لرغبته البروميثية في الحرية؟

لقد كان المحيط الذي يرمز إليه الهبوط الأول لا يزال مرتبطاً بالمركز بفضل ذلك «المجال البرزخي»(١١) الذي يعني أن الإنسان ما زال ينطوي على حلم يحتفظ بذكراه ويفتح له أفقاً على شرطه الأول. وفي المقابل، فإن هذا الهبوط الثاني في المصير التاريخي، الذي فعّل قدرات الإنسان الهائلة وألغى

---

(٨) فكرة الوضع الإنساني المركزي مرتبطة لدى شيلنغ بالأنثروبولوجيا الصوفية كما نجدها لدى:
Jacob Boehme et Friedrich Christian Oetinger. Voir Ernest Benz, *'Theogonie und Wandlung des Menschen bei Schelling', in Eranos Jahrbuch, Zurich, 1954, p. 316.*

(٩) F.W. Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie..., op. cit.*, p. 247.

(١٠) *Ibid.*, p. 169.

(١١) Parsifal, Cité d'après H. Corbin in: *Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée*, Paris 1971, p. 47.

كل أصنامه الذهنية وقطع كل ما كان يربطه بشرطه الأول، بما في ذلك ذكرى هذا الشرط، هو بالتحديد ذلك الذي وصفناه سابقاً بأنه «تحوّل ثقافي ثان»، تحوّل حصل في الفضاء الثقافي الغربي ودشّن عصر العلم والتقنيات وكل ما ترتب عنه من نتائج.

ولكن كل شيء يدفع إلى الاعتقاد بأن هذا التطور التاريخي الجديد قد بلغ بدوره منتهاه. فنحن نتحدث اليوم عن نهاية الميتافيزيقا واكتمال الفلسفة... إن المأزق كوني: فهو مأزق الغرب مثلما هو مأزق الحضارات التي ظلت ـ إن صحت العبارة ـ في مستوى «الهبوط الأول» من دون أن تتمكن من تحاشي الهبوط الثاني. فإنما عند نهاية التاريخ فحسب يستنزف الإنسان إمكاناته، ويعيش تجربة المراحل الأخيرة من استلابه، ويذوق في أعماقه عذابات «النزول إلى الجحيم»، دافعاً بذلك ثمن حرية جامحة وتألّه بلا حدود. وإذا كانت نهاية التاريخ تتزامن مع بروز وعي جديد، وانطلاقة عمودية نحو الأعالي، كما تشهد على ذلك بعض النذر، فهذا يعني أن كل خروج من التاريخ لا يمكنه أن ينجز إلا بيقظة جديدة تعلنها نهاية التاريخ نفسه.

إن شطراً كبيراً من الإنسانية يرغب في التخلص من سطوة هذا التاريخ الذي يعيشه ولا يدرك كنهه، وذلك بالبحث عن شتى الدروب المختصرة. ولكن الدروب المختصرة التي يهتدي اليها هي تلك التي توفرها الأشكال المتحوّلة لتاريخ الميتافيزيقا، وليست تلك التي توفّرها نهاية التاريخ الحاملة لرسالة بوعد آخر. إن هذه التحوّلات الأخيرة تبرز اليوم في شكل خطابات اجتماعية ـ سياسية تتبلور في الأنظمة المغلقة للأيديولوجيات. إنها تمثل بالنسبة إلى قسم كبير من الإنسانية شكلاً من أشكال الخلاص، ومنفذاً للخروج من أسر التاريخ، بعيداً من مدار النفوذ الغربي. ومن هنا جاءت الشعارات المعادية للإمبريالية وللغرب. ولكن بإعراضنا عن رسالة عصرنا، فإننا نسدّ الباب أمام الطاقة التحريرية للتاريخ، ونحول بين أنفسنا وبين ولوج

ذلك «المجال البرزخي» الذي يوجد، بحسب شيلنغ، ما بين محيط السقوط ومركز الحنين. وبذلك نظل متأرجحين بين مطرقة التاريخ وسندان احتضار الآلهة؛ أي نظل في النهاية في لا مكان، وننسى هذه الحقيقة التي صدع بها شاعر ملحمة صوفية كبرى عندما قال: «ليس يشفي الجرح سوى السلاح الذي أحدثه».[١٢]

(١٢) وهو ما عبّر عنه الشاعر العربي بقوله: «وداوني بالتي كانت هي الداء» (المترجم).

قائمة بأهم المصطلحات

A

الوضوء	ablution rituelle
استبلاه ـ استحمار	abrutissement
المطلق	l'absolu
جعل الشيء مطلقاً	absolutisation
استغراق . امتصاص	absorption
مجرّد	abstrait
تشديد النبرة	accentuation
الأعراض	les accidents
فاعلية	activité
تفعيل	actualisation
تصاهر	affinité
لاأدري	agnostique
ذهول	ahrissement
كناية	allégorie
استلاب	aliénation
محو الأمية ـ تعميم التعليم	alphabétisation
النفس المطمئنة	l'âme pacifiée
النفس الأمّارة بالسوء	l'âme qui ordonne le mal

Ames universelles	النفوس
Amis de Dieu	أولياء الله
amnésie	نساية
amorphe	عادم الشكل
analogie de rapport	مماثلة تناسبية
animisme	إحيائية
annihilation	إفناء
antidéluvien	ما قبل الطوفان
anticipation	استباق
anthropomorphisme	تشبيه
aperception	إدراك
apophatique	تنزيهي
archaisme	القدامة
arcane	التقيّة
archétype	نمط بدئي
assentiment	تصديق
assimilation	تمثّل
associateurs	المشركون
attributs	الصفات ـ المحمولات
audition	إصغاء
avatars	تناسخات
aveuglement	عمى

C

le ca	الهو
canons culturels	الدساتير الثقافية
castes	الطوائف
catégories	مقولات
causalité	سببية
centrifuge	نابذ ـ مبعد عن المركز

chaman	شاماني ـ كاهن
le chaos	السديم
chimérisme	وهمية
chiquenaude	دفعة
chute	هبوط ـ سقوط
claviers de correspondance	مفاتيح التطابق
clarté	وضوح
clivage	انفساخ
co-appartenance	تلازم
cŒrcition	إكراه
cognitif	معرفي
coǐncidence	تصادف
collage	تلصيق
collision	تصادم
complétude	اكتمال
composition	تركيب
concret	عيني
condensation	تكثيف
conjonction	اقتران
conjonctures	تخمينات
connaissant	عارف
connexion de la forme	تواشج شكلي
constellation (culturelle)	كوكبة (ثقافية)
contemporanéité	تعاصرية
contingent	عارض
conventionnel	اصطلاحي
coordonnes spatiales	إحداثيات فضائية
créer	فَطَر ـ خَلَق
cristallisation	تبلور

cosmos	الكون
courroie de transmission	صلة وصل
cycle	دورة

D

dasein	موجد ـ دازاين
datum	معطى
déchaînement	انفلات ـ هيجان
décomposition	تحلّل
le dedans	الداخلي
dédoublement	تثنية ـ ازدواج
dédoublement schizophrénique	ازدواج فصامي في الشخصية
dégradation	انحطاط ـ تدهور
déguisement	تنكر ـ إخفاء
le dehors	الخارجي
déisme	تأليه طبيعي
délire	هذاء، هذيان
délivrance	خلاص
dé-mémorisation (de l'homme)	نزع ذاكرة الإنسان
démystification	نزع الصبغة الاسطورية
démythisation (du temps)	نزع الصبغة السحرية (عن الزمن)
dépassement	تجاوز
dépaysement	اغتراب
déplacement	نقل، ازاحة
déploiement	انتشار
dépossession	نزع الملكية
dépôt de confiance	الأمانة
dépouillement (ontologique)	إفقار أنطولوجي
déroulement	تفتّق
désabritement	تعرية

descente	نزول
désenchantement (de la nature)	تجريد (الطبيعة) من صبغتها السحرية
déshirité	المستضعف
désontologisé	مفرغ من محتواه الأنطولوجي
despiritualisation (de la nature)	نزع الصبغة الروحية (عن الطبيعة)
dévoilement	كشف
diabolisation	أبلسة
dichotomie	تصدّع
discursive (la raison)	استدلالي (عقل)
dispensation	انعطاء
dissolution	تحلّل
dissonance	تنافر الأصوات، نشاز
distinction	تمييز
distorsion	التواء
divisibilité	الانقسامية
docétisme	الظاهرانية
docte ignorance	الجهل العالم
dogmatisme	دوغمائية
dosage	معايرة
dualisme	ثنويّة

E

éclosion	تفتّح
effet	مفعول، أثر
effritement	تفتت
effusion	انتشار
égarés	الضّالون
ego	الأنا
égocentrisme	المركزية الانوية
ego-ité	الأنائية

éléatisme	إيلية
émanation	فيض
émotivité	انفعالية
empathique	عاطفي
empirique	تجريبي
enchantement	افتتان
engeance	أخلاط
ennoblissement	تشريف ـ تنبيل
entelechie	الكمال الأول
entendement	الذهن
enthousiasme	حماسة
entités pures	الجواهر الخالصة
envoûtement	افتتان
épiphanie	تجلٍ
érotisme	الإيروسية
eschatologie	الأخروية
ésotérique	باطني
esprit	روح ـ ذهن ـ عقل
esprit absolu	الروح المطلق
essence divine	الذات الإلهية
essences-fixes (immuables)	الأعيان الثابتة
l'étant	الموجود
entendue	امتداد
l'être	الوجود
excentrique	منحرف
exotérique	ظاهر
expatriement	غرابة ـ اغتراب

F

fabulation	تخريف

fatalisme	جبرية
fétiches	الأصنام
fétichisé	مصنّم
figurabilité	تشكلية
figure	صورة، وجه
finalité	غائية
firmament	الكرسي
fond	أساس
formalisation	شكلنة
fragmentation	تشظٍ
fusion	اتحاد، انصهار

G

géocentrisme	المركزية الأرضية
gnose	غنوص ـ عرفان
grande occultation	الغيبة الكبرى
grossier	غليظ

H

habitus	عادات
harmonie préétablie	انسجام مسبق
héliocentrisme	المركزية الشمسية
hétérogénéité	تغاير
hiérarchie	تراتبية
hiérophanie	تجلٍ مقدس
historicisme	تاريخانية
homogénéité	تجانس
horde	حشد، عشيرة
hypostasier	أقنم

I

idéal	مثال، مثالي

idéal du moi	مثال الأنا
idéalisme	مثالية
identification en chaîne	مماهاة متسلسلة
idéologisation	أدلجة
individuation	تفرّدية
idoles	أصنام
illimité	لامحدود
illumination	إشراق
illusion	وهم
images-Archétypes	عالم الصور والانماط البدئية
images suspendues	عالم الصور المعلقة
imaginal (monde)	الخيالي، عالم المثال
imagination agente	خيال فعّال
immaculé Conception	الحبل بلا دنس
immanent	محايث
immutabilité	ثبات
immoralité	لاأخلاق
incarnations	تجسيدات
incommunicabilité	لاتواصلية
incompatibilité	تنافر
inconsience	لاوعي، لاشعور
inceste	محرم، زنى المحارم
ineffable	ممتنع عن الوصف
infantilisme	طفالة
infini	لامتناهٍ
infinitésimal (calcul)	(حساب) تفاضلي
initiation	الولاية
injonctions	أوامر، إيعازات
inscience	علم باطني

instumentalisation (de la raison)	جعل العقل مجرد أداة، أداتية العقل
intellect	عقل
intellectuel	مثقف، شغيل العقل
intelligences (le monde des)	عالم العقول
intelligence-Première	العقل الأول
intelligence agente	عقل فعّال
intelligible	معقول
intermondes	سريرة
intermondes	برازخ
intuitif	حدسي
invocation	ابتهال
invocation mystique	ذكر صوفي
isolé	معزول
isomorphisme	تشاكل

L

libido	ليبيدو
liturgies	شعائر، طقوس دينية

M

macrocosme	العالم الكبير
maître du temps	صاحب الزمان
manifestation	تجلٍ، تمظهر
manichéen	مانوي
le manifesté	عالم الشهادة
mathématisation	ريضنة
mécanisme	آلية
médium	وسيط
mental	ذهني
messianisme	مسيحانية
métamorphoses	تحوّلات ـ امساخات

العالم الصغير	microcosme
الأنا	le moi
القوالب	moules
أحادية	monisme
الكثرة	multiple
بتر، تشويه	mutilation
الغيب، السر	mystère

N

العدم	le néant
عصابي	névrosé
السواد	nigrédo
العدمية	nihilisme
الاسمية	nominalisme
الأسماء	noms
العقل الكلّي	nous
إلهي - روحي	numineux

O

موضوعي	objectif
توضيع، تموضع	objectivation
ظلامية	obscurantisme
أنصار مذهب المناسبة	occasionnalistes
تغرّب، تغريب	occidentalisation
الأعمال، الكتابات	œuvres
حلمي	onirique
انتهازية	opportunisme
مستكبر	orgueilleux
المبدأ، الأصل	origine

P

العهد	pacte

panthéisme	حلولية
panthéon	مجتمع الآلهة
paradoxes	مفارقات
paralogisme	استدلال زائف
les parfaits	الكُمَّل
parousie de l'Imam	رجعة الإمام
(ordre) pastoral	(نظام) رعوي
perdurable	خالد
pérégrinations	تناسخات
périssable	هالك
phylogenèse	النسالة
piétisme	تقويّة
polymorphe	متعدد الأشكال
polyvalent	متعدد الأبعاد ـ متعدد المعاني
positivisme	الوضعية
praxis	براكسيس، ممارسة
préexistant (logos)	المسبقة الوجود (الكلمة)
pré-éternité	الأزل
prélidiction	إيثار
prémisses	مقدمات
primordialité	أوليّة
processus	سيرورة
production	إنتاج
profane	مدنّس، دنيوي
projection	إسقاط
prolifération	تكاثر
prophétique	نبوي
proportion	تناسب
psyché	نفس

دوافع غريزية	pulsions

R

طريق مختصر	raccourci
رتق	rafistolage
عقل ـ المعقول	raison
العقل	ratio
الحقيقة المحمدية	réalité mohammadienne
اختزالي	réductionniste
انعكاس	reflet
كبت	refoulement
كبوتات	refoulements
تراجع ـ نكوص	régression
تشييء	réification
نسبي	relatif
جعل الشيء نسبياً، تنسيب	relativiser
استذكار	réminiscence
صعود	remontée
استبدال	remplacement
تلبيس الأوهام	remystification
تمثلات ذهنية	représentations mentales
إعادة التقديس	resacralisation
البواقي ـ الرسابات	résidus
الضغينة، الحقد	ressentiment
محو ـ اختفاء	résorption
نتائج الأفعال	résultantes des actes
بعث ـ قيامة	résurrection
قيامة وسطى	résurrection intermédiaire
انسحاب ـ احتجاب	retrait
تقلص، انكماش	rétrécissement

retour	المعاد
revirement	إعادة توجيه، انعطاف
revivification	اعادة إحياء
révolution	ثورة ـ دوران
Royaume	ملكوت

S

sacré	مقدس
sacro saint	كلي القداسة
schizophrenie	انفصام الشخصيّة
sécularisation	علمنة
(le) semblable	النظير
sensible	حسّي ـ محسوس
sensualisme	حسيّة
sentimentalité	عاطفية
simultané	متزامن، متواقت
singularisation	تفريد
sotéorologie	انعتاق ـ خلاص
souillure originelle	الخطيئة الأصلية
soupçon	تظنّن، شك
soustractions	انتقاصات
spiritualisation	روحنة
spatial	فضائي، مكاني
spéculation	تأمل
subjectif	ذاتي
subjectivation	تذويت
sublimation	تصعيد ـ تسامٍ ـ إسماء ـ إعلاء
substantialité	جوهرية
substitution	استعاضة
subtil	لطيف

successif	متتابع
surdétermination	تعيين متعدد
surdéterminé	متعدد التعيين
surimposition	الوجود المضاف
surmoi	الأنا الأعلى
sympathie	ودّ، تجاذب
symbole	رمز
syncrétisme	توفيق
synchronicité	تزامنية

T

table gardée	اللوح المحفوظ
technicisation	تقننة
téléologie	غائية
tentation	غواية، إغراء
temporalité	زمانية
ternaire	ثلاثي
terre	الطين
tathanos	إله الموت
théomorphe	
théophanie	تجلٍّ إلهي
topos	موضع، مكان، محل
totalitaire	شمولي
tradition	سنّة ـ تقليد ـ دين ـ مأثور
transcendance	تعالي
transfiguration	تغيير
transmigration	تناسخ
transpersonnel	متجاوز للذات ـ عابر للذات
triades	ثالوث ـ ثلاثية
trône	العرش

typifier	نمّط
typologie	نموذجية نمطية، علم الانماط

U

l’un	الواحد
l’unité plurale	الوحدة التعددية
l’unitude	الأحدية
les universaux	الكلّيات

V

vacuité	الخواء
vagabondage	التشرد
vassalité	عبودية، تبعية
vestiges	البقايا
vicissitudes	تقلبات
virtuel	مضمر
vision unitaire	توحيد
visionnaire	رؤيوي
visuel	بصري
voie initiatique	الطريقة (الصوفية)




مكتبة
التنوير

تعيش الحضارات التقليدية مأزقاً حقيقياً متأتّياً من كونها فقدت بناها الفكرية الكبرى، أو بالتدقيق فقدت هذه البنى مبررات وجودها بفعل الهجمة الحداثية الغربية. ويكبر مأزق هذه الحضارات كونها لم تشارك في صنع هذه الحداثة، وكون التحديث نفسه بدا لها مرادفاً للتغريب، مما جعل من الحداثة بمثابة جرح نرجسي لها.

يطرح هذا الكتاب إشكالية العلاقة بين الحداثة والحضارات التقليدية، ويُبرز تفكُّك البنى القديمة للنظرة التقليدية للعالم، ويكشف عمّا لحق هذه البنى من تهديم منظَّم بسبب ظهور الحداثة، وبسبب تحجّر هذه البنى ضمن «المأثور» الديني. وتمثِّل «الثورة الدينية»، في سياق هذه الإشكالية، علامةً خطيرة على فشل وعجز مزدوجين: عجز الحداثة عن إقناع الجماهير المحرومة الطريحة على هامش التاريخ؛ وعجز التقاليد الدينية عن استيعاب ما عرفته العصور الحديثة من قطيعة مع الماضي.

ويسعى الكتاب، في إطار بحثه عمّا يجمع ويفرّق بين الحضارات القديمة والحداثة، إلى الإجابة عن سؤال حضاري محوري حول التحدّي الغربي للحداثة: ما هي حقيقته؟ وكيف نواجهه؟ وكيف نردّ عليه؟ وكيف نحقق النهضة؟ وبالتالي، لماذا حلّ السؤال عن السقوط وأسبابه محلّ الحديث عن النهضة وسبل ارتقائها؟

ISBN 1 85516 472 8

